This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

43. 353

Commentar

über

den Propheten

EZECHIEL.

Von

Heinrich Andr. Christ. Hävernick,
der Theologie Doctor und ordentlichem Professor an der Universität in Königsberg.

Erlangen,
Verlag von Carl Heyder.
1843.

BODLEIANA
BIBLIOTHECA

Vorwort.

Eine neue Bearbeitung des Ezechiel ist schon durch die lange, höchst beklagenswerthe Vernachlässigung desselben hinreichend gerechtfertigt. Vielfach *hat* der Verf. den Mangel an so gediegenen Vorarbeiten aus der älteren Zeit, wie wir sie für die übrigen Propheten an den Werken eines Vitringa, Seb. Schmid, Maren u. a. besitzen, bei der Anfertigung des vorliegenden Commentars zu empfinden Gelegenheit gehabt. Auch die neueren Theologen haben bis jetzt diesem Propheten eine auffallend geringe Aufmerksamkeit zugewendet: in Bezug auf sie bedauere ich besonders, dass ich Ewalds Propheten nicht für den Anfang der Auslegung benutzen konnte, obgleich ich gestehen muss, in diesem Buche mehr des Anregenden als des wirklich Befriedigenden gefunden zu haben.

Eine besondere Vorliebe führte mich seit längerer Zeit, wie einst zum Buche Daniel, so zu den ihm vielfach verwandten Weissagungen Ezechiels, und ich will nicht läugnen, dass der Umstand, hier auf ein so wenig angebauetes Gebiet zu treffen und der Reiz die mannigfaltigen dabei sich erhebenden Schwierigkeiten zu heben, daran ihren nicht geringen Antheil hatten. Zugleich aber erfüllte mich dabei die innige Ueberzeugung, wie wichtig es für die Kirche des Herrn so wie die theologische Wissenschaft in unsrer Zeit gerade sey, den reinen und unverfälschten Inhalt des prophetischen Wortes allen seinen Widersachern zum Trotze sich zum Bewusstseyn zu bringen und seiner gewissenhaften Erforschung alle Liebe und Treue zuzuwenden. Unter diesen Umständen muss meine Arbeit auf billige Beurtheilung besonderen Anspruch machen und es würde mir schon zu grosser Freude gereichen, falls ich durch dieselbe dazu beitragen sollte, dass mehr Kräfte erfreulicher Art sich diesem Theile der prophetischen Literatur zuwendeten und so eine vielseitigere Besprechung des schwierigen Gegenstandes eintrete. Den Freunden daher, nahen und fernen, welche in unsrer ernsten, Alles in Frage stellenden oder keck verneinenden Zeit und ihren schweren Kämpfen es noch nicht verlernt haben, an dem Worte des Lebens die Lust und Freude ihres Herzens zu finden, und nach dem Verständnisse desselben in ächter Wahrheitsliebe zu ringen — ihnen

sey mein Buch insonders zu freundlicher und wohlwollender Aufnahme empfohlen! Rücksichtlich derer aber, aus deren Beurtheilung oft eben so wenig zu lernen und Gewinn für die Wissenschaft zu ziehen ist, als ihr Tadel in rohe Verunglimpfung und salzlosen Hohn übergeht (wozu es leider! auch in neuerer Zeit nicht an traurigen Belegen fehlt), weiss ich mich mit dem goldenen Ausspruche des Kirchenvaters zu trösten: laudari a male viventibus nolo, abhorreo, dolori mihi est, non voluptati.

Ich habe es allemal für eine hohe Gnade des Herrn geachtet, sich aus dem unerquicklichen Treiben eines verkehrten Zeitgeist es in die heilige Stille, welche der Betrachtung und Erforschung des Wortes Gottes gewidmet ist, zurückziehen zu können, und auch bei diesem Buche habe ich auf das Vielfachste erfahren, wie wahr dasjenige sey, was Leo mit besonderer Beziehung auf die Propheten des Exils sagt: „alle seit jener Zeit, die das ihrem Geiste von Gott verheissene Land verloren hatten, und denen Gott dieses Brot der Gnade, die Schriften der Propheten, geboten in ihrem Trübsal — alle haben sich satt daran gegessen, aber keiner hat den Reichthum erschöpft, alle haben sich an diesem Brunnen des Lebens zu neuer Hoffnung und zu neuem Glauben erquickt und noch fliessen seine Wasser in unergründlicher Tiefe.“ Und so entlasse ich mein Buch mit innigem Danke und Preise

gegen Gott, der mir zu seiner Vollendung Kraft und Freudigkeit schenkte und flehe Ihn an, dass Er mein Bemühen segnen wolle zur Verherrlichung seines heiligen Namens!

Königsberg, im October 1842.

Der Verfasser.

Allgemeine Vorbemerkungen.

I.

Es ist ein eben so unbegründetes als weit verbreitetes Vorurtheil, in welchem befangen man häufig darüber Klage führt, dass uns von den meisten Propheten nur höchst dürftige Lebensnachrichten, aus welchen sich nicht füglich ein wohlgeordnetes Bild ihrer Wirksamkeit zusammensetzen lasse, hinterblieben seyen. Die Schuld liegt dabei aber vornehmlich an dem falschen Standpunkte, von welchem aus man Nachrichten der Art sucht, welche auch wenn sie uns hinterlassen wären, doch für das Verständniss der eigentlich prophetischen Wirksamkeit wenig oder nichts austragen würden. Wo die Propheten ein auch nach aussen hin reich bewegtes und mit ihrem prophetischen Berufe eng zusammenhängendes Leben führten, da fehlt es auch nicht an Nachrichten darüber, wie nicht nur bei den ältern Propheten, des Reiches Israel namentlich, sondern auch bei jüngern, wie Jeremias. Wo aber das Wirken der Propheten ein vorzugsweise geistiges, in der Predigt des Wortes bestehendes war, da ist die Mittheilung und Aufbewahrung dieses Wortes selbst die Schilderung ihrer Thätigkeit, recht eigentlich ihre prophetische Biographie. Letzteres ist der Fall mit Ezechiel. Den spärlichen Datis über sein äusseres Leben treten desto reichere über sein inneres zur Seite, die Eigenthümlichkeit seines Wirkens als Prophet, seine höhere göttliche Bestimmung in dieser Beziehung.

Als im J. 599. v. Chr. Jojachin nach dreymonatlicher Regierung sich dem Chaldäischen Könige ergeben musste und nebst den vornehmeren Judäern ins Exil geführt wurde, traf

auch den Ezechiel *), den Sohn Busis dieses Loos. Er gehörte zu den angeseheneren Priestergeschlechtern (1, 1.), die daher vorzugsweise jenem Schicksale erlagen, vgl. 2 Regg. 24, 14. Für diese seine Herkunft spricht auch jenes engere Verhältniss, in welchem nach Cap. 11. der Prophet zu der vornehmeren Priesterschaft gestanden zu haben scheint (s. das, die Anmk.). Dass er sehr jung die Heimath verlassen habe, ist zwar häufig angenommen, aber wenig wahrscheinlich. Für ein höheres Alter spricht schon der gereifte, durchgreifende priesterliche Geist, welcher in seinen Weissagungen herrscht. Unstreitig hatte er schon längere Zeit priesterliche Dienste in dem Tempel, von dessen Plünderung durch Nebucadnezar er Zeuge war (2 Regg. 24, 13.), verrichtet. Denn er verräth die sorgfältigste Kenntniss des alten Heiligthums in seinen einzelnen Theilen (vgl. 8, 40 — 43.), welche sich aufs tiefste seiner Anschauung und Erinnerung eingeprägt haben müssen. Hiemit stimmt auch der verhältnissmässig nicht lange Zeitraum von 27 Jahren, über welchen wir als den seines Aufenthaltes im Exil Kunde haben (vgl. 1, 1. mit 29, 17.), überein, sofern es nicht gerade Wahrscheinlichkeit hat, dass der Prophet diesen Zeitpunkt noch lange überlebte **).

Ezechiel ward in den Norden Mesopotamiens, an die Ufer des Chaboras, nach dem Orte Thel-Abib geführt (vgl. den Comment. S. 15 ff.). Hier war er förmlich ansässig und verheirathet (vgl. 3, 24. 8, 1. 24, 18.). Merkwürdig war der Ort insbesondere durch das Zusammentreffen älterer Exulanten aus dem Zehnstämmereiche mit den jüngeren Zeitgenossen Ezechiels (s. d. Comment. S. 16. und 43 ff.). Für die Wirk-

*) Den Namen führt noch ein Levit im A. T., s. 1 Chron. 24, 16.

**) Dass Ezech. Nasiräer gewesen, schliesst Theodoret irrthümlich aus Ezech. Cap. 24., s. Theodoret, p. 880. ed. Schulze. — Durch ein Versehen giebt auch Joseph. ant. X, 6, 3. die Wegführung Ezech.'s als unter Jojakim fallend an.

samkeit desselben als Prophet war ein solcher Ort, welcher ihn recht eigentlich in die Mitte der Exulanten hineinstellte, vorzugsweise geeignet. Doch erst im fünften Jahre seiner Verbannung sah sich Ezech. zu seinem prophetischen Amte von Gott berufen. Ein äusseres Ereigniss, die Sendung Zedekias nach Babel und die Mittheilung der Weissagungen des Jeremias über Babel fällt und hängt mit jener Berufung zusammen (vgl. d. Comment. S. 1 ff.). In einer merkwürdigen Vision erhält der Prophet den Auftrag, als solcher unter seinem Volke aufzutreten und Aufschluss über den Hauptinhalt des ihm zu Verkündigenden.

Des Propheten nunmehr beginnende Wirksamkeit tritt uns in seinem Buche als eine schön abgerundete, ein herrliches harmonisches Ganzes bildende entgegen. Dieselbe zerfällt in zwey grosse Abschnitte, deren Wendepunkt die Zerstörung Jerusalems bildet (s. Cap. 1—32. und 33—48.). In der Zeit vor dieser Katastrophe übt Ezech. vorzugsweise das prophetische Strafamt, nachher das Amt der Tröstung und der Verheissung aus.

Der Prophet als ein wahrer Wächter Israels, wozu ihn der Herr erkoren, hat nicht bloss den kleinen, engeren und ihm zunächst stehenden Kreis, in welchem er sich bewegt, vor Augen, sondern das Ganze der Theokratie. Sein Hauptaugenmerk ist daher zunächst auf Jerusalem gerichtet, das stolz und sicher in seinen Sünden beharrende und dem Verderben unaufhaltsam entgegeneilende. Es ist diess ein Hauptberuf des Propheten in der ersten Periode seiner Wirksamkeit, die ganze volle Bedeutung dieses Strafgerichtes nach allen Seiten hin klar darzulegen und auf alle die Ursachen hinzuweisen, welche dasselbe unaufhaltsam herbeiführten oder beschleunigten. Gottes Rathschluss ist ein eben so unerschütterlicher als gerechter Rathschluss — von diesem Grundgedanken sind die meisten seiner Reden dieser Zeit erfüllt: ein fortlaufender Weheruf, ein energisches, gewaltiges Wort, in welchem schon die Donner des nahen Gerichtes wiederhallen.

Durch diese seine Verkündigung stellte der Prophet im

Allgemeinen sein Verhältniss zur Theokratie, den in Bezug auf sie ihm gewordenen höheren Auftrag dar. Somit galt solch ein Wort auch den Exulanten, unter welchen er sich zunächst befand. Auch für diese war jene Verkündigung des Gerichtes eine gewaltige Weckstimme zur Busse, die um so mehr Anklang finden musste, als hier bereits das Gericht eingetreten war. Auch bei den Exulanten kam es darauf an, die thörigten und fleischlichen Hoffnungen derer, welchen der Untergang Jerusalems und die Zerstörung des Heiligthums noch als etwas undenkbares und unmögliches erschien, mit kräftigem Worte niederzuschlagen. Auch hier galt es, einer Verzweiflung zu begegnen, welche durch die stolze, höhnende Rede der zurückgebliebenen Judäer (vgl. z. B. 11, 15.) noch verstärkt, unter dem Gefühl des Elendes und dem trostlosen Gedanken, fern von Jehovah und dem Lande der Väter zu seyn, erliegen zu müssen meinte und sich allein für preisgegeben der ganzen Strenge des göttlichen Gerichtes achtete. Auch in Babylon endlich fehlte es nicht an solchen, denen die Fortsetzung des abgöttischen und sündlichen Treibens vor allen am Herzen lag, die daher für die Wege und Thaten Gottes keinen Sinn hatten und seiner Gerechtigkeit spotteten: und dieser fleischlichen Sicherheit und Verstocktheit tritt das ernste Wort des Propheten entgegen, auf Umkehr zu Gott hinweisend und mahnend. — So bewegt sich also von einem bestimmten Mittelpunkte, der Idee des Gerichtes, ausgehend die Sorge und Wirksamkeit des Propheten nach allen Seiten hin, wo es der nächsten Gegenwart am meisten und fühlbarsten Noth that. Mit jenem grossartigen, das Ganze mit Sicherheit umfassenden Blicke des Propheten verbindet sich aufs Innigste eine zarte liebende Sorgfalt für das Einzelne, die gewissenhafteste Aufmerksamkeit auf die einzelnen Zustände und Verhältnisse der Umgebung, welche er mit sicherem Blicke durchdringt und eben so ernst beurtheilt, so dass wir von jenen innern Zuständen der Exulanten kein anschaulicheres Bild erhalten, als eben durch Ezechiel.

Allein nicht bloss die Zustände der Theokratie in sich

fasst Ezechiel ins Auge, sondern auch ihr Verhältniss zur heidnischen Welt. Nachdem er längere Zeit hindurch seine ernste Busspredigt an Israel gerichtet hat, richtet er seinen Blick auf das Heidenthum (vgl. Cap. 25—32.). Denn auch nach dieser Seite hin will der Prophet als ein treuer Verkündiger der göttlichen Gerechtigkeit erfunden werden. Klar erkannt werden soll durch sein an die mächtigsten, weisesten und übermüthigsten Völker der Erde gerichtetes Wort das Verhältniss des sicher und für immer untergehenden Heidenthums zu der jetzt zwar im Unterliegen begriffenen, aber doch einem ewigen Siege über die Welt entgegenreifenden Theokratie.

Die grosse Katastrophe, der Mittelpunkt der bisherigen prophetischen Predigt, ist eingetreten: Jerusalem ist zerstört und das Heiligthum liegt in Asche. Das Wort des Herrn war in Erfüllung gegangen: ein überaus tiefer, mächtig erschütternder Eindruck durch die Furchtbarkeit dieser Erfüllung hervor gerufen: eine neue geistige Periode unter dem Volke begann anzubrechen *). Und so lässt nun der Prophet das Wort der Verheissung entschieden vorwalten. Ueber die Gegenwart mit ihren niederbeugenden Schmerzen sollte der Blick sich erheben zu einer segensreichen Zukunft. Das Auge des Glaubens sollte unverrückt gerichtet seyn auf die unerschöpfliche Fülle der göttlichen Gnade: in diesem Glauben sollte Israel stark in seinem Gotte, geduldig in Trübsal und fröhlich in Hoffnung werden. Und wie einst der Prophet die Masse des Verderbens und das ganze Unheil der Gegenwart nach allen Seiten hin beleuchtet und ausgemessen hat, so zeichnet er hier die ganze Entwickelung des zukünftigen Heiles in den reichsten und erhabensten Bildern.

Der Einfluss, welchen der Prophet in dieser seiner Wirk-

*) Vergl. auch die schöne Schilderung des hiemit analogen Eindruckes, welchen die zweyte Zerstörung Jerusalems machen musste, bei Rothe, d. Anfänge d. christl. Kirche I, S. 341 ff.

samkeit auf seine Zeitgenossen ausübte, war ein ungemein bedeutender. Wie in den Tagen Elias und Elisas die Propheten im Reiche Israels das Fehlen eines wahren Heiligthumes ersetzten und die Stelle der mangelnden Priester Jehovas möglichst zu vertreten suchten (vgl. Hengstenberg, Beitr. 2, S. 145 ff.), so gab der Priester Ezechiel durch Uebernahme seines prophetischen Berufes den verlassenen Exulanten ein lebendiges Zeugniss, dass der Herr auch von ihnen noch nicht gewichen, und auch für sie ein Heiligthum vorhanden sey (vgl. 11, 16.), in welchem sie die Gnadengegenwart Gottes spüren konnten. Je imponirender das Auftreten des Ezechiel und je verlassener und trübseliger die Zeit seines Auftretens war, desto mächtiger musste der Einfluss seyn, welchen er ausübte. Ein Zeugniss dafür liegt schon in jenen Nachrichten, welchen zufolge das Volk und die Aeltesten desselben sich schon von der ersten Zeit seines Auftretens an häufig um den Propheten versammelten und seinem Worte zuhörten, vgl. 8, 1; 11, 25; 13, 24; 14, 1; 20, 1; 24, 18 ff.: 33, 31. 32. Darüber bemerkt sehr gut Vitringa, de synag. vet. p. 332 sp.: supponit Deus in tota hac oratione sua ad prophetam (scil. 33, 31.), populum solitum esse statis vicibus ad Ezechielem venire; coram ipso considere; ipsius coargutiones recipere cum reverentia et ab ipso solemniter instrui cognitione viarum Dei. Propheta igitur Ez. considerabatur ut doctor populi publicus, qui in aedibus suis, ut in schola quadam publica, conventus instituebat, ibique coram frequenti concione divinam interpretabatur voluntatem, oratione facunda. — Indessen ist jener Einfluss Ezech.'s nicht als ein bloss vorübergehender und auf die Gegenwart beschränkter, sondern als ein nachhaltiger und viel umfassenderer zu denken. Muss man vom Buche Daniel sagen, dass es den bedeutendsten Einfluss auf die Gestaltung der religiösen Anschauung des spätern Judenthums ausübte, so gilt bei Ezech. eine solche Einwirkung in einer analogen Weise schon von der Gegenwart des Propheten, der Zeit des Exils. Wenn wir nämlich unter den Exulanten eine so merkwürdige Umwandelung erblicken, und die heimgekehrte Colonie eine

von dem früheren Volke so auffallend verschiedene Richtung zeigt, ein Halten am Gesetze mit einer früher nicht erscheinenden Aengstlichkeit und Beharrlichkeit, so ist ein wesentlicher Antheil an dieser Erscheinung dem einflussreichen Wirken eines Mannes wie Ezech. zuzuschreiben. Ohne eine solche positive Einwirkung auf das Volk wäre jene Einheit, in welcher es selbst in einer solchen Zeit beharrte und die es später mit der grössten Schroffheit und Zähigkeit bewahrte, schwer erklärlich. Dem Propheten selbst aber war es unstreitig noch vergönnt, was einem Jeremias versagt blieb, die Anfänge dieser Neubelebung und Umkehr des unglücklichen Volkes zu erleben.

Auch die Folgezeit, insbesondere die Kirchenväter sind voll von Bewunderung des Propheten und sprechen mit Begeisterung von der wunderbaren Macht seiner Rede; (vgl. Sirach 49, 8.). *Ὁ τῶν προφητῶν θαυμασιώτατος καὶ ὑψηλότατος* heisst Ez. z. B. beim Gregor von Nazianz, so wie: *ὁ τῶν μεγάλων ἐπόπτης καὶ ἐξηγήτης μυστηρίων καὶ θεαμάτων*, s. die Stellen bei Carpzov, introduct. 2, p. 197. Aus solcher, freilich falsch geleiteten Verehrung sind auch jene, wie es scheint, schon früh in Umlauf gekommenen und schon bei Tertullian, Clemens Alex. citirten pseudepigraphischen Schriften, welche dem Propheten zugeschrieben wurden, entstanden; vgl. Fabricius, cod. pseudep. V. T. 1. p. 1118 sq.

II.

In den Weissagungen Ezech.'s tritt uns ein Charakter von sehr bestimmter hoher Eigenthümlichkeit entgegen. Die am meisten hervortretenden Züge dieses Charakters sind folgende.

Vor allen zeichnet den Propheten eine ungemeine Kraft und Energie aus. In ihm erscheint uns eine schon von Natur mit bewundernswürdiger geistiger Stärke beanlagte Individualität, geheiligt durch eine höhere jene überwindende und sich dienstbar machende Kraft. Ezech. ist eines der durch seine Kraft am meisten imponirenden Organe des Geistes Gottes im

A. B., eine wahrhaft gigantische Erscheinung. Die Gluth des göttlichen Zornes, das mächtige Rauschen des Geistes des Herrn, die heilige Majestät Jehovas, wie sie der Seher geschauet, spiegeln sich in seiner Rede merkwürdig ab. Im klarsten und bestimmtesten Gegensatze zu der Gegenwart und dem sie beherrschenden verderbten Zeitgeiste tritt er mit aller Schroffheit und eisernen Consequenz auf. Hat er zu kämpfen mit einem Volke von eherner Stirne und unbeugsamem Nacken, so ist auch er seinerseits eine unbeugsame Natur, mit unerschütterlichem Muthe der Frechheit, mit Worten voll verzehrenden Feuers dem Gräuel entgegentretend. Jene Gluth der Rede ist bei Ezech. gepaart mit einer klaren Festigkeit und Besonnenheit. Der Prophet springt nie rasch von einem Gegenstande zum andern über: er versenkt sich vielmehr ganz und gar in den vorliegenden, erfasst diesen mit aller Kraft, beleuchtet und durchdringt ihn nach allen Seiten hin und ruht nicht eher als bis er ihn ganz erschöpft hat. Oft kommt er daher auf bestimmte, grosse, ihn bewegende Hauptgedanken zurück. Man sieht, er lebt und webt ganz und gar darin. Unaufhörlich hält er das Eine, was Noth that, den harten Ohren und Herzen des Volkes vor. Die hohe Wirkung, das Hinreissende seiner Beredsamkeit ruht auf dieser Verbindung ihrer eben so imponirenden Kraft als unermüdlichen Consequenz.

Mit dieser Eigenthümlichkeit verbindet sich bei Ezechiel ein ächt priesterlicher Sinn und Charakter. Diess tritt bei ihm in einer ungleich stärkeren Weise hervor, als etwa bei Jeremias. Was Ezech. einmal ist, wozu der Herr ihn bestimmt hat, das ist er mit ganzer Seele. Auch als Prophet verläugnet er seine priesterliche Abstammung und Gesinnung nicht; denn er hat mit ganzer Seele dem Herrn in seinem Heiligthume gedient. Auch seine Umgebung forderte ihn dazu auf. Nicht bloss weil schon ein Mann von dieser Herkunft von vorn herein einer gewissen Auktorität sich erfreuen musste, sondern auch und vornehmlich weil in ihm als Priester eine wirkliche Gnadenwohlthat dem Volke geschenkt wurde, eine stete mächtige Erinnerung an das Heiligthum des Herrn, eine Weckstimme

zu heiliger Sehnsucht nach den verlornen Gnadenerweisungen Jehovas. — Von diesem priesterlichen Sinne des Ezech. finden sich in seinem Buche zahlreiche Zeugnisse, wie schon die Art seiner Berufung (Cap. 1. vgl. 10.), dann Cap. 8—11; 40—48., auch in einzelnen Zügen hervortretend, wie 4, 13 ff. 20, 12 f. 22, 8. 26. 24, 16 ff. u. a. Man hat darin oft eine geistige Beschränktheit des Propheten erblicken wollen, vgl. z. B. Gesenius, z. Jes. II, S. 205. De Wette, Einl. S. 317. 5te Aufl. Selbst Ewald (d. Proph. d. A. B. II, S. 209.) äussert sich dahin, dass diese Betrachtungsweise des Propheten „nur eine Folge der einseitig gelehrten Auffassung des Alterthums nach blossen Büchern und Ueberlieferungen sey, so wie der durch die längere Dauer der Verbannung und Unfreiheit des Volkes gesteigerten Niedergedrücktheit des Geistes." Allein dieser Ansicht halten wir entgegen, dass theils beim Ezech. schon vom Anfange seines prophetischen Auftretens an diese bestimmte Richtung deutlich und entschieden hervortritt, theils dass uns gerade in dem zweyten Theile des Ezech. nichts weniger als eine solche Niedergedrücktheit und ängstliche Ansicht, vielmehr ein hoher Muth, der von allen Schmerzen und Leiden der Gegenwart absehend in der Zukunft und der Neugestaltung des Reiches Gottes mit frischer Begeisterung lebt, entgegentritt. Zu Grunde liegt aber eigentlich dieser Vorstellung eine verkehrte, schriftwidrige Ansicht vom Gesetze und von dem Verhältnisse der Propheten zum Gesetze überhaupt. Sieht man in dem Ceremonialgesetze nur beschränkte und beschränkende, die Geistesfreiheit lähmende Formen, so erscheint freilich das Eingehen auf dieselben, wie es bei Ezech. der Fall ist, selbst als eine Beschränktheit. Aber das Gesetz hat eine höhere Bedeutung für den Propheten, und wie geistig frei er bei aller entschiedenen Anhänglichkeit, Treue und Liebe zu demselben darauf eingeht, zeigt die tiefere Erfassung der in den Anordnungen des Gesetzes sich ausprägenden Ideen und des geistigen Gehaltes der gesetzlichen Formen, so dass er, wie gerade der Abschnitt Cap. 40 ff. zeigt, in einer keineswegs sklavischen Abhängigkeit von dem Gesetze steht, sondern

gerade die Bedeutung desselben für die Zeit des alten und des neuen Bundes in ihrem Einklange wie in ihrer Verschiedenheit klar erkannt hat.

Das enge Sich-Anschliessen an den Pentateuch ist bei einer so ausgeprägten Individualität, wie die des Ezechiel, besonders interessant. Er will nichts anders als auf dem Grunde jener von Gott selbst gelegten Basis stehen und von dieser aus weiter bauen. Kein Eigenwille, kein falsches Streben, etwas Besonderes für sich seyn zu wollen, herrscht hier vor, sondern treue und willige Hingabe an die göttliche Ordnung der Dinge, innige organische Verbindung mit derselben. Dasselbe gilt auch von dem Zusammenhange, in welchem Ezech. mit andern Propheten steht. In einer Zeit, in welcher die wahre Weissagung selten, (vgl. Ezech. 12, 21. vgl. Thren. 2, 9.) und damit auch der rechte Sinn für ihre Würdigung ein im sichtlichen Abnehmen begriffener war, beruft sich Ezech. auf jene Gottesmänner als die alten Zeugen göttlicher Wahrheit, 38, 17. und er will nichts anderes als mit ihnen im vollen harmonischen Einklange stehen, wie scheinbar und äusserlich betrachtet auch sein Ausspruch als ein ganz fremder und unerhörter erscheinen mag. Ein Beweis, wie befähigt zu seinem Berufe, wie ganz geweiht zu demselben der Prophet war, welcher so ganz durchdrungen ist von dem Organismus und der von Gott gewollten διαδοχὴ τῶν προφητῶν, der höheren Alle umfassenden Einheit des prophetischen Geistes! Besonders wichtig ist in dieser Hinsicht das Verhältniss Ezech.'s zum Jeremias, seinem älteren Zeitgenossen. Schon das Auftreten unsers Propheten steht damit im engsten Zusammenhange (s. die Einl. zu Abschn. I.), und eine Fülle von Stellen bezieht sich auf Aussprüche des Jeremias zurück; vgl. z. B. 3, 14. 7, 14. Cap. 13. (vgl. mit Jerem. 23, 9 ff.) 34. (vgl. Jerem. 23.) 36, 25 f. u. a. s. Movers, de utriusque recens. vatic. Jerem. p. 35 sq. Ewald a. a. O. S. 209. Jene Einwirkung des Jerem. auf unsern Propheten erstreckt sich aber weiter als auf vereinzelte Aussprüche; in ganzen Gedanken und der Durchführung und Anwendung derselben auf die Zeit ergiebt sich

eine merkwürdige Verwandtschaft beider Propheten, wie diess schon die ältern Theologen oft hervorhoben. Trefflich sagt z. B. Calvin: neque naturaliter contigit, ut unus Hierosolymae, alter vero in Chaldaea, sic quasi ex uno ore proferrent sua vaticinia, ac si duo cantores alter ad alterius vocem sese componerent. Non potuit enim desiderari melior nec concinnior melodia, quam apparet in istis duobus servis Dei. Auch die ältere Sage bei Juden und Christen (vgl. Carpzov introd. p. 194.) wornach Ezech. entweder der Sohn oder der Diener des Jeremias gewesen seyn soll, erklärt sich ihrer Entstehung nach sehr gut aus der Wahrnehmung jener inneren Harmonie, ohne dass man desshalb nöthig hat, ein äusseres derartiges Verhältniss oder gar eine bestimmte Verabredung zwischen beiden, wie Köster, d. Proph. d. A. u. N. T. S. 115. will, zu statuiren.

Bei Ezech. findet sich neben einer ausgezeichneten geistigen Begabung noch zugleich ein nicht geringer Grad von Bildung und eine gewisse Gelehrsamkeit, wozu schon seine angesehene Herkunft so wie sein priesterlicher Stand und Charakter ihn besonders befähigten. Spuren dieser Art treten uns bei Ezech. bei weitem häufiger als bei den übrigen Propheten entgegen, wie nicht nur seine sehr genaue Kenntniss des Gesetzes, sondern auch der Geschichte des Volkes, seine Kunde von auswärtigen Völkern und deren Verhältnissen, seine architektonischen Einsichten und die Beherrschung eines in dieses Gebiet einschlagenden Stoffes deutlich zeigen. Diess rühmten auch schon ältere Theologen an unserm Propheten; s. z. B. Witsius, miscell. ss. I, p. 243.: fuit sane hic noster vir eruditione et ingenio eximius, ita ut seposito etiam prophetiae dono, quod incomparabile est, cum aliis illustribus scriptoribus comparari mereatur, ob pulcherrimas ἐννοίας, comparationes elegantes et magnam rerum multarum, praesertim architecturae, peritiam. Auf eine einseitige und übertreibende Weise hat in neuerer Zeit diess Ewald (S. 207 ff.) hervorgehoben und durchgeführt, indem er namentlich einen Gegensatz zwischen „öffentlichem Leben, dem lebendigen Antheil daran und den

Erfahrungen desselben," so wie andererseits dem bloss „gelehrten, schriftstellerischen Leben und der Beschränkung auf die engen Gränzen der Häuslichkeit" statuirt und ersteres dem Ezech. absprechend nur dieses ihm zuerkennt. Ewalds Schilderung des Ezech. kommt auf die eines förmlichen Stubengelehrten hinaus. So aber lebte kein Prophet und von Ezech. lässt sich das Gegentheil schlagend erweisen. Ein so thatkräftiger Charakter wie der des Ezech. kann unmöglich auf die engen Gränzen jener gelehrten Thätigkeit sich beschränkend gedacht werden. Ezechiels ganze Richtung ist vielmehr eine entschieden praktische. Wie eingehend auf das Leben und die einzelnen Verhältnisse desselben er gerade war, davon zeugen seine Reden an die Exulanten, Cap. 12 ff. am deutlichsten. Seine Einwirkung auf dieselben erhellt nicht minder aus jenen Berichten, wornach Ezech. gerade einen Mittelpunkt für sie bildete (s. §. 1.). Er war es, welcher ihre religiösen Verhältnisse wesentlich ordnete, durch welchen eine neue Gestaltung dem ganzen Leben, der geistigen Richtung seiner Zeit vorzüglich mitaufgeprägt wurde. Solche Erfolge sind aber ganz undenkbar, wenn nicht der Prophet den regsten Antheil an dem öffentlichen Leben der Zeit, so weit von einem solchen nur immerhin damals die Rede seyn kann, nahm und in einer so verworrenen Zeit und schwierigen Verhältnissen dieselbe mit sicherem Blicke beherrschte und in sie mit kräftiger Hand eingriff, um dasjenige, was zu retten war, wirklich zu retten und den Zweck, der durch die Strafe des Exils erreicht werden sollte, als ein würdiges Organ des Herrn befördern zu helfen.

Mit Recht nannte Witsius l. c. das donum prophetiae unsers Propheten incomparabile. Alle seine Weissagungen sind von jener Sicherheit durchdrungen, mit welcher der Prophet um den göttlichen Rathschluss weiss. Seine Blicke in die Gegenwart zeugen davon, wie klar er sie in ihrem innersten Wesen aufgefasst hat, wie er sie nach allen Seiten hin durchschauet und zu beurtheilen weiss; vgl. besonders Cap. 14. Nicht minder wunderbar ist sein Blick in die Zukunft. Im

Allgemeinen zwar fasst auch hier der Prophet dieselbe mehr in ihren allgemeinen Zügen auf, sein Blick ist namentlich vorwiegend auf die möglichst umfassende Gestaltung des Ganzen, des Reiches Gottes gerichtet. Aber daneben fehlt es auch nicht an merkwürdigen Blicken in das Einzelne der Zukunft, an eigentlichen Prädiktionen, denen durch ihre genaue Erfüllung das Siegel der Wahrheit und der göttlichen Erleuchtung des Propheten aufgedrückt ist. Von den gegen auswärtige Völker gerichteten Weissagungen sind in dieser Hinsicht besonders zu nennen die gegen Tyrus und Aegypten gerichteten (Cap. 26 ff.). Unter den übrigen ragen namentlich die Verkündigung des Schicksals des Zedekia (12, 12 ff.) und die über die Zerstörung der Stadt (Cap. 24. vgl. 33.) hervor. Diess heben unter den Neueren nicht nur Jahn (Einl. 2, S. 589 ff.), sondern selbst De Wette hervor, welcher sagt: „in keinem der alten Propheten (?) finden sich solche bestimmte Vorhersagungen, wie bei diesem" (Einl. S. 318.). Zunz, gottesdienstl. Vortr. d. Juden S. 158. meint sogar, solche specielle Weissagungen kenne das wahre Prophetenthum nicht und will *daraus* einen Grund für die späte Abfassung des Buches entnehmen, mit welcher Ansicht er freilich in unsrer Zeit völlig isolirt dasteht.*) Man kann kein schlagenderes Zugeständniss der überaus grossen Verlegenheit, in welche sich diese auf dem Boden eines rohen Unglaubens gross gewachsene Kritik durch solche prophetische Aussprüche versetzt sieht, verlangen als das hier abgelegte. In eine so erhabene, wunderbare Erscheinung, wie des prophetischen Geistes eines Ezechiel, vermag sich eine solche Betrachtungsweise überhaupt nicht zu finden. Jene Erscheinung ist es aber gerade, welche zu einem glänzenden Zeugnisse gegen solche engherzige Ansicht dient, welche aller Geschichte zum Trotz die Behauptung aufstellt, die Zeit

*) Ueber die früheren Angriffe auf die Authentie einzelner Theile unseres Buches, so wie die neuere Ansicht von Zunz s. das Ausführlichere in meinem Handb. d. Einl. in d. A. T. Th. II. Abth. 2.

des Exils sey nicht eine Zeit der Wunder gewesen! Vgl. dagegen meine neuen krit. Untersuch. üb. Daniel S. 80 ff.

III.

Der Vortrag und die Darstellungsweise des Ezech. ist keineswegs durchweg dieselbe, sondern vielmehr sehr mannigfaltig und abwechselnd.

Wir finden bei dem Propheten theilweise einen rein didaktischen Vortrag in ruhiger Entwickelung, ähnlich wie bei den älteren Propheten. Diese Form herrscht namentlich in dem Abschnitte 12 — 19. vor. Hier knüpft er gerne an Sprüchwörter an (Cap. 12 — 18.) Er legt dabei schon mit einer Ausführlichkeit Aussprüche des Gesetzes aus (Cap. 18.), wie sie früher kaum gefunden wird. Der Styl ist dann der gewöhnliche der prophetischen Rhetorik, wobei sich der Prophet nur selten zu einer dichterischen Höhe erhebt, und eigentlich nur da, wo er wirkliche Lieder, in denen sich die subjektive Empfindung ausspricht, einschaltet, wie Cap. 19. 27. 32.

Bei weitem mehr hervortretend ist aber bei Ezech. jene eigenthümliche Symbolik, und symbolische und allegorische Darstellung. Ein ganz eigener Kreis von Anschauungen eröffnet sich uns in dieser Hinsicht bei Ezech. Prächtige, durch ihre Majestät imponirende Visionen stellt der Prophet dar. In reich ausgeführten, mannigfaltigen Bildern bewegt sich seine Rede. Sie gleichen in Bezug auf Form und Inhalt vielfach den Symbolen seines Zeitgenossen Daniel (vgl. zu Cap. 17.). Die Bilder lassen oft die Wirklichkeit unberücksichtigt und sind auf kühne Weise zusammengesetzt, nicht selten Bild und Sache vermischend (vgl. z. B. Cap. 17. 29.). Das Ganze in diesen Symbolen hat einen colossalen Charakter, der mehrfach auf jene im Auslande, in Chaldäa von Seiten des Propheten erfahrenen mächtigen Eindrücke hinweiset, welche hier mit kräftigem selbstständigem Geiste aufgefasst und wiedergegeben sind. In diese Anschauungen zeigt sich der Prophet noch bei ihrer Darstellung ganz versenkt, von ihnen auf's lebhafteste erfüllt und bewegt. Die Rede hat dadurch oft einen ganz dramatischen Charakter erhalten, indem der Prophet sich in

seinem Verhältnisse zu Jehovah ganz getreu seinen inneren Erlebnissen und Anschauungen schildert. Daher auch bei Ezech. sich eine besonders zahlreiche Menge von symbolischen Handlungen findet (vgl. Cap. 4. 5, 1 ff. 12, 3 ff. 24, 15 ff.), in welchen sich der lebendigste Antheil des Propheten an dem Gegenstande seiner Vision auf eine besonders eindringliche Weise ausspricht, und welche sich viel deutlicher als anderswo bei den Propheten als rein im Geiste desselben statthabende Vorgänge ausweisen.

Man hat bei dieser Darstellungsweise mehrfach die schriftstellerische Kunst des Propheten geltend gemacht und jene aus dieser herleiten und erklären wollen (s. De Wette, Einl. S. 318. Ewald, S. 210 ff.; vgl. auch Hitzig, z. Jes. Einl. S. XXVIII.). Der Schriftsteller, sagt man, habe hier den Propheten erdrückt: hier habe man es mit rein künstlerischen Erzeugnissen zu thun. Nun ist zwar ganz richtig, dass sich eine gewisse Kunst auch in dieser Darstellung des Propheten bethätigt. Aber es ist eine Verkennung des Wesens der Prophetie, wenn man diesen künstlerischen Trieb als das jene Compositionen erzeugende Princip ansieht. Die Prophetie wurzelt auf einem ganz anderen Boden und würde sie auf jene Weise in das Gebiet des rein künstlerischen Interesses gezogen, so würde sie eben aufhören ächte Prophetie zu seyn und zu den Abarten, den falschen Nachbildungen derselben gehören. Die Kunst des Schriftstellers bewährt sich hier vielmehr in der möglichst anschaulichen, vollständigen und getreuen Wiedergebung der inneren Anschauungen in ihrer Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit. Es ist die historische Kunst des Darstellens innerer Fakta, die ächt reproduktive und nicht produktive Fertigkeit, welche dem Propheten zuerkannt werden muss, und in welcher er eine Meisterschaft darlegt. Ungerechte Urtheile in dieser Hinsicht, wie sie bei De Wette, S. 317. sich noch finden, erledigen sich von selbst, wenn man an den Propheten nicht den Maassstab des gewöhnlichen Künstlers, des blossen Dichters legt. — Andererseits hat jene Darstellungsweise, weil sie uns eben unmittelbar in die innere Welt des prophetischen

Geistes einführt, einen geheimnissvollen, oft dunklen und räthselhaften Charakter. Der Prophet liebt diese Rede um so mehr als sie zur Aufmerksamkeit, zum Forschen reizt und je eindrucksvoller ein solches Wort die Herzen trifft. Von dieser Dunkelheit des Ezech. reden schon die ältern, welche sich in das Eigenthümliche jener Darstellungsweise oft zu wenig zu finden wissen, nicht lebendig genug in jene Anschauungsweise hineinzuversetzen und sie mit gesundem historischen Sinne aufzufassen vermögen, sehr viel. Hieronymus bezeichnet unser Buch als scripturarum oceanum et mysteriorum Dei labyrinthum. Die Juden verordneten um dieser Schwierigkeiten willen, dass Niemand vor zurückgelegtem 30sten Jahre sein Buch lesen solle (vgl. Hieron. praef. ad Ezech. Zunz, a. a. O. S. 163.) und in Einiges konnte sich jüdische Schulweisheit so wenig finden, dass wegen seines kanonischen Ansehens bei Einigen Zweifel entstanden zu seyn scheinen (vgl. besonders Edzardi, ad tract. Avoda Sara p. 487.).

Der Styl des Propheten im Allgemeinen betrachtet ist oft mit Unrecht getadelt worden. Sehr schön hat darüber zuletzt Ewald S. 212. gesprochen. „Als reiner Schriftsteller betrachtet, sagt er, zeigt dieser Prophet grosse Vorzüge, zumal in dieser traurigen Zeit. Seine Darstellung hat zwar, wie die der meisten spätern Schriftsteller, eine gewisse Länge und Dehnung, oft sehr verschlungene Sätze, rednerische Ausführlichkeit und Breite: allein sie zergeht doch selten so wie die Jeremias, sammelt sich leicht und rundet sich gewöhnlich schön ab. — Dazu ist die Rede reich an seltenen Vergleichungen, oft reizend und treffend zugleich, voll mannigfacher Wendungen und oft sehr schön ausgearbeitet. — Wo die Rede sich zur Schilderung der erhabenen Erscheinungen höher hebt, zeigt sie ächt dramatische Lebendigkeit. Auch hat sie eine gewisse Ebenheit und Ruhe, eine Eigenschaft, die überhaupt diesen Propheten im Gegensatze zu Jeremia auszeichnet."

Besonders reich ist Ezech. an einer Fülle von stets wiederkehrenden, ihm eigenthümlichen Ausdrücken und Formeln, welche meist höchst charakteristisch für den Propheten wie für

seine Zeit sind. Dahin gehört z. B. die stete Anrede: „Menschensohn“ an den Propheten (s. d. Comment. S. 32 ff.), die Bezeichnung des Volkes als eines בית מרי (2, 5 ff. 3, 9. 12, 2 ff. u. a.), die Formel: „sie sollen erkennen, dass ich Jehovah bin,“ oder ähnliche: „sie sollen erfahren, dass ein Prophet in ihrer Mitte ist“ (2, 5; 33, 33.); die Formeln von der Vision: „die Hand des Herrn kam über mich,“ „richte dein Angesicht gegen“ u. s. w., die besonders häufigen Hinweisungen und Versicherungen, dass Jehovah rede, die solemnen Einführungen der Reden Jehovas: „bei meinem Leben, spricht Jehovah“ u. a.

Die Sprache selbst zeigt einerseits schon diejenige Abhängigkeit von den ältern Mustern, wie sie in dieser Zeit schon durchaus herrschend ist. Bei Ezech. ist namentlich eine sehr starke Färbung der Sprache durch die Einwirkung des Pentateuch sichtbar; vgl. die Zusammenstellung bei Zunz, S. 160 ff. Andererseits zeigt sich die Originalität Ezech.'s noch in einer grossen Zahl von sonst nicht vorkommenden Ausdrükken, welche vielleicht theilweise erst vom Propheten gebildet sind, s. Zunz, S. 159. Daneben ist die Sprache aber auch den Einflüssen der Volkssprache und des Aramaismus erlegen. Ezech. hat in dieser Hinsicht am meisten Analoges mit Jeremias, auch Daniel und bietet unter den Propheten am meisten grammatische Anomalieen und spätere Corruptionen dar; s. mein Handb. d. Einl. I, 1, S. 234.

IV.

Wenn auch in Bezug auf die Aufzeichnung unsrer Weissagungen durch Ezech. selbst unter den neueren Kritikern kein Streit herrscht, so ist man doch über die Entstehungsart des ganzen Buches, seine Sammlung und Anordnung keineswegs allgemein einverstanden.

Jahn Einl. 2, S. 593 ff. glaubte in den Weissagungen eine gewisse Unordnung zu bemerken, theils sofern die gegen fremde Völker gerichteten zusammengestellt seyen und der

chronologische Fortschritt durch 29, 17 ff. unterbrochen werde, so wie auch 26, 1. vgl. 29, 1. nicht beobachtet sey. Ueberdiess gehörten auch Cap. 35. 38. 39. noch hieher. Allein diese Anordnung mit Jahn aus einer bloss „zufälligen Ordnung, in welcher der Abschreiber oder Sammler sie in seinem Exemplar fand," erklären zu wollen, ist ganz unthunlich. Denn einmal wird eben damit Nichts erklärt, sofern sich wieder fragt, wie und warum denn gerade in jenem Original die bezeichneten Stücke in der vorliegenden Ordnung standen. Sodann ist gerade hier, wo das Zusammenstellen des Zusammengehörigen nicht eben schwierig seyn konnte, jenes angenommene Walten des „Zufalls" eine höchst missliche Annahme. Warum soll der Sammler gerade die von Jahn für passend befundene Zusammenstellung adoptirt haben und nicht vielmehr einem andern, schicklicheren Plane vielleicht gefolgt seyn? Um die gewissenhafte Aufsuchung eines solchen Planes aber hat sich Jahn nicht gekümmert.

Wenn Jahn sich mit einer gewissen Besonnenheit bei der allgemeinen Annahme eines „Zufalls" begnügt, so sucht Eichhorn (Einl. IV, S. 237 ff. 4te Aufl.) diesen Zufall noch näher zu bestimmen. Wie willkührlich aus innern Gründen E. die Zeit der einzelnen Weissagungen bestimmte, erhellt aus s. hebr. Proph. Th. II. und III. Um diese vermeinte Verwirrung zu erklären, nahm er zu der Annahme einzelner kleiner Buchrollen, aus welchen das Ganze zusammengesetzt sey, seine Zuflucht, indem das Gesetz der Sparsamkeit hier das Uebergewicht erlangte über die eigentliche Zusammengehörigkeit des Einzelnen und oft auf eine Rolle zwei Weissagungen aus den verschiedensten Zeiten aus blosser ökonomischer Rücksicht geschrieben wurden. Auf dem gegenwärtigen Standpunkte der Kritik kann nun freilich diese früher beliebte Erklärungsart nur noch als in das Gebiet der Curiositäten gehörig betrachtet werden. Denn dass der Sammler wirklich den Zweck gehabt habe, Verwandtes zusammenzustellen, also auf den Inhalt und nicht etwa einen so roh äusserlichen Umstand sah, ist zu unläugbar, wird auch von Eichh. nicht in Abrede gestellt, sofort

aber durch die neue Hypothese erklärt, dass der Sammler sich mit der „Zusammenlegung der einzelnen Rollen" begnügte, also — die Mühe des nochmaligen Abschreibens scheuete!

Nach Bertholdt, Einl. IV, S. 1487 ff., fand der Sammler des ganzen Buches zwey alte Sammlungen, Cap. 25 — 32. und 33, 21 — 39., die übrigen Weissagungen aber nur einzeln vor, welche er daher nach einer chronologischen Ordnung zu verbinden suchte. Diese Annahme scheitert, wie auch De Wette S. 319. bemerkt, daran, dass 33, 21. mit 24, 27. in einem nothwendigen Zusammenhange steht. Bertholdt sagt: „In dieser Chronotaxis ist der Sammler natürlich seinen eigenen Einsichten und seinem eigenen Urtheile gefolgt, wenn ihm anders nicht hin und wieder die alte Ueberlieferung sagte, wohin ein Orakel zu placiren sey." Hätte B. diese „Einsicht" und dieses „Urtheil" tiefer verfolgt, so würde sich ihm das wohlbegründete jenes „Urtheils" ergeben und sich gezeigt haben, auf welch einer alten historischen „Ueberlieferung" dasselbe ruhen müsse. Mit Recht haben nämlich Neuere wie De Wette, S. 318. (vgl. auch Knobel, d. Proph. d. Hebr. II, S. 315.) erkannt, dass die Sammlung unsrer Weissagungen der Art sey, dass sie von Ezech. selbst hergeleitet werden könne, wie denn auch zuletzt Ewald, S. 213 ff. die Herausgabe des Buches durch den Propheten selbst jedoch in eigenthümlicher Weise zu begründen sucht. Für diese Annahme sind folgende Gründe besonders entscheidend: a) es geht diese Anordnung von einem schönen durchaus dem Inhalte der Weissagungen entsprechenden Plane aus. Eine streng chronologische Folge, durch eigene Ueberschriften sorgfältig marquirt, verbindet sich mit einer sachlichen Anordnung, wie sie in den Weissagungen gegen fremde Völker heraustritt (25 — 32.), während sich die Weissagungen über Israel in streng chronologischem Fortschritt fortbewegen. Eine solche planmässige Anordnung führt am füglichsten auf den mit der Herausgabe des ganzen Buches beschäftigten Verfasser selbst. b) Die Weissagungen selbst stehen in dem genauesten inneren Zusammenhange und zwar nicht nur die einzelnen aus einer bestimmten gemeinsamen Zeit hergeleiteten,

sondern auch die einzelnen Abschnitte wieder unter sich. Jeder sieht auch seinem Inhalte nach auf den früheren zurück. Nur eine frühere sehr fahrlässige Exegese hat diesen schönen Organismus verkennen können und damit vielfach dem Verständniss der Weissagungen selbst Nachtheile zugefügt. Was in dieser Beziehung noch Ewald, S. 218. hervorgehoben hat, welcher die Stücke 46, 16—18. und 19—24. als „aus unbekannter Ursache falsch gestellte" betrachtet wissen will, könnte, selbst wenn jene Annahme begründeter wäre als sie wirklich ist (s. darüber die Auslegung), als eine zu unbedeutende Ausnahme nichts dagegen beweisen. c) Endlich spricht auch die Art wie Ezech. zuweilen am Schlusse seiner Weissagung eine Notiz als historischen Beleg hinzufügt (vgl. 11, 24. 25.), besonders wo es sich um Erfüllung einer Weissagung handelt (vgl. 19, 14. 29, 27 ff.) dafür, dass der Prophet bei der Sammlung des Ganzen dergleichen Zusätze machte, da die Niederschreibung der eigentlichen Weissagung jedenfalls viel früher fällt als die Herausgabe des Ganzen, ein anderer aber als der Prophet selbst sich solche Zusätze nicht wohl erlauben konnte. Ewald hat zwar die Ansicht aufgestellt, dass das Aufzeichnen der Weissagungen erst später erfolgt und das Ganze dann allmählig aus mehreren Schichten entstanden, S. 207. 215 ff. Allein auch für diese Behauptung fehlt es durchaus an genügenden Beweisen. Für das Gegentheil spricht schon die prophetische Sitte, namentlich dieser Zeit, Weissagungen sofort aufzuzeichnen, vgl. Dan. 7, 1. Jerem. 36. s. meinen Comment. z. Daniel S. XXVIII. Sodann führt auf dieselbe Annahme bei Ezech. die Genauigkeit der Zeitangaben, womit die einzelnen Abschnitte versehen sind, woraus erhellt, dass es dem Propheten selbst auf genaue Aufbewahrung des Tages, wo er seine Offenbarungen erhielt, ankam, und vergebens bemüht sich Ewald hier „allgemein gehaltene" Angaben (sic!) zu erweisen. Endlich zeigt die Eigenthümlichkeit des Ezech., seine Visionen mit einem besonders reichen Detail darzustellen und bis auf die kleinsten Züge auszumalen, dass der Eindruck der empfangenen Offenbarung und der Entzückung bei dem Propheten noch zu stark und

frisch war, als dass zwischen den Momenten der Anschauung und der Aufzeichnung ein irgend bedeutender Zeitraum liegen könnte, man müsste denn hier eine spätere künstliche Ausschmückung aus der blossen Phantasie des Propheten annehmen, wogegen wir uns aber bereits früher verwahrten, s. §. III.

Erster Abschnitt.

Capitel I—III, Vs. 15.

Vom Nordlande her offenbart sich dem Propheten Jehova's Herrlichkeit in wunderbarer Erscheinung auf den Cherubim. (Cap. I.). Vermöge derselben wird der Prophet seines Berufes, als ein Organ Jehova's unter seinem Volke aufzutreten gewifs und zu demselben befähigt (II, 1—7.). Zu dem Ende erhält er mit der Ertheilung des Berufes zugleich die Totalanschauung von seiner Wirksamkeit: die Hauptsumme derselben ist der Weheruf gegen Jerusalem, die Verkündigung des göttlichen Strafgerichtes. (II, 8. — III, 15.).

Um diesen Inhalt gehörig zu würdigen, ist vor allem ein Blick auf die historische Veranlassung desselben zu werfen. Wir befinden uns hier im 4ten Monate des fünften Regierungs-Jahres des Zedekia (1, 1 ff.). Unter der traurigen Regierung dieses wankelmüthigen und heuchlerischen Herrschers eilte das über Judah bereits eingebrochene Unheil seiner Vollendung mit schnellen Schritten entgegen. Nur wenige hatten in Jerusalem in Mitten jener Unheils-Tage den Blick rein und ungetrübt bewahrt und schaueten voll Demuth tiefer in den an seinem Volke sich kund thuenden Rathschluſs Gottes. Eine unselige Verblendung hatte die Mehrzahl in Bezug auf das Schicksal der Theokratie ergriffen: ein frecher Hochmuth, als sey an Untergang nicht zu denken, hatte sich insbesondere beim königlichen Hofe verbreitet. Dem allen als ein Zeuge der Wahrheit entgegen zu treten, war Jeremias in Jerusalem berufen (vgl. besonders Cap. 28.). — Schon wegen des Abhängigkeitsverhältnisses des Zedekia von Babylon bestand ein reger Verkehr zwischen den Exulanten und ihren Brüdern in der Heimath (vgl. auch Ezech. 33, 21.). So sandte denn mit der Gesandtschaft des Zedekia im Anfange sei-

ner Regierung an den Nebukadnezar Jeremias ein Schreiben, welches für den damaligen Zustand der babylonischen Juden höchst charakteristisch ist. Diese befanden sich in nicht minder grober Selbsttäuschung als die Zurückgebliebenen. Ihre stolzen Erwartungen einer baldigen Rettung, eifrig angefacht durch das Wort falscher Propheten, schlägt mit Berufung auf frühere prophetische Aussprüche Jeremias nieder (29, 1—23.). Dieses Sendschreiben erbitterte die Gemüther der Exulanten aufs heftigste gegen den Propheten: man trug von dort her sogar bei dem Hohepriester in Jerusalem auf Bestrafung desselben an (29, 24 ff.). Aber der Grund, auf welchen jene Hoffnungen basirt waren, war keineswegs ein ganz eitler und willkührlich ersonnener. Glänzende Weissagungen, insbesondere die des Jesaia über den Untergang Babylons zur Strafe für seinen Uebermuth und Frevel an der Theokratie befanden sich ja in den Händen aller. Ohne einen solchen Besitz, den in jenen Tagen die Verzweiflung und Verblendung sich zu eigen zu machen wußte und mißbrauchte, ist die auffallende in ihrer Art einzige Erscheinung nicht zu erklären, wie nach dem Untergange des Zehenstämmereiches, nach den härtesten Schlägen der göttlichen Zuchtruthe, welche man selbst erfahren hatte, sich derartige Aussichten mit einer unbesiegbaren Kraft und Allgewalt erhalten konnten. Um so wichtiger war es daher für die Stellung des Jerem., auch schon um jeden Verdacht, als sey er aus Menschenfurcht, oder gar bestochen von dem Feinde für die willige Unterwerfung unter das chaldäische Joch, sich über sein Verhältniß zu jenen früheren Weissagungen klar und bestimmt auszusprechen und sich damit über seinen eigenen Beruf zu rechtfertigen. Er benutzt eine Reise des Zedekia nach Babylon, um seine Aussprüche über Babel, welche die früheren, insbesondere die des Jesaias zur vollständigen Voraussetzung haben, (vgl. Kueper, Jerem. S. s. int. atque vind. p. 106 sq.) den Exulanten zu übermachen. Dieß geschah durch die Vermittelung des Serajah — wie es scheint eines Bruders des Baruch und daher Freundes des Propheten — im 4ten Jahre des Zedekia *), also gerade in

*) S. Jerem. 51, 59 ff., und dazu gegen Rosenmüllers u. a. Einwendungen Dahler, I. p. 221. II. p. 255 sq.

dem Zeitabschnitte, in welchem wir uns befinden. Dem Auftrage des Propheten gemäfs soll Serajah die Rolle mit einem Steine versehen in die Fluthen des Euphrat werfen zum Zeichen, dafs also Babylon versinken und nimmer wieder empor kommen werde. Diese Begebenheit kann (wie schon de Vignoles, I. p. 471. sah) unmöglich ohne Beziehung auf das Auftreten des Ezechiel gewesen seyn. Die Stimmung, welche nach jenem Faktum unter den Exulanten wieder Raum und die Oberhand gewinnen mufste, war die frühere Sicherheit, womit sie baldige Befreiung von Babylon hofften. Ferner die Gesandtschaft, an deren Spitze der König selbst stand, und welche dem babylonischen Hofe nur die Gesinnung der Unterwürfigkeit aussprach — war sie nicht eine neue Bürgschaft für das ruhige Fortbestehen der judäischen Verhältnisse, die für den Augenblick freilich gedrückt doch nach den sanguinischen und fleischlichen Hoffnungen der Mehrzahl bald durch den Untergang des Zwingherrn eine erfreuliche Wendung nehmen konnten? Da war es die höchste Zeit, dafs das Volk in Babel erführe, was es heifse, dafs ein wahrer Prophet (נביא) in seiner Mitte sey (2, 5.), der unbekümmert um jene Aeusserungen des sündigen Volksbewufstseyns dasselbe strafte und auf den Weg Gottes hinwies. So tritt als der Fortsetzer des Werkes des Jeremias an dem Ufer des Chaboras Ezechiel auf. Sein Inneres ist dem Zeitgeiste zum Hohne nur voll von dem Gedanken des Gottes-Gerichtes über Jerusalem. In dem Drange der Umstände liegt nun für ihn die innere Nothwendigkeit für sein öffentliches Auftreten: da ergreift ihn eine gewaltige, unbezwingliche Kraft göttlicher Begeisterung: in derselben fühlt er sich fähig und stark, das schwere Werk auszurichten; dem neuen ungewohnten Berufe zu leben: des Herrn Herrlichkeit schauend, weifs er nun auch unerschütterlich gewifs, wie dieselbe an Israel sich offenbaren, heiligen will: er geht hin, seinen Auftrag zu vollziehen.

So liegt in der Berufung des Propheten zugleich die Instruktion desselben, der Inhalt seiner Verkündigung. Er will nichts anders, kennt keine andere Lebens-Aufgabe, als diejenige, mit welcher sein Vorgänger Jeremias auftrat. Die Worte Jerem. 1, 14.: „vom Norden her wird das Unglück losbrechen über alle Bewohner des Landes“ sind auch das Grundthema der Inaugura-

tion des Ez.; vgl. 1, 4. 2, 10. Aber die Art, wie der Prophet diesen Gedanken erfafst hat und seiner innerlich gewifs wird, ist eigenthümlich, und wir haben zu untersuchen, wie er zur Darstellung jener Theophanie und der daran sich knüpfenden Inauguration gelangte?

Die Form der Ezechielischen Darstellung lehnt sich, wie von dem in priesterlichem Dienste grofs gewordenen Manne zu erwarten steht, an den Pentateuch an. Aus jenen glänzenden Theophanien, deren in der Vorzeit der Gesetzgeber gewürdigt wurde, dem Ideale aller späteren Gottes-Offenbarungen, ist auch die prophetische Anschauung unsrer St. geflossen. Exod. 25, 22. und Num. 7, 89. Moses hörte die Stimme Jehova's von der Capporeth herab aus der Mitte der Cherubim heraus; vgl. auch 1, 22. mit Exod. 24, 10. Die Sühnstätte des ganzen Volkes ist der eigentliche Wohnsitz der Gottheit, wo er sich kund thut als der Heilige Israel's und in seiner Herrlichkeit als der real gegenwärtige Gott offenbart. Hier erscheint die Idee der Gottheit als Realität; das was sie an sich, ihrem Wesen nach ist, tritt hier in seiner Beziehung zu dem und für das Bundesvolk heraus. Hier erscheint das Verhältnifs Gottes zum Menschen in seinem vollendeten wahren Lichte, als des an seinen Geschöpfen in heiligender Liebe sich bewährenden Schöpfers. So treten an die Seiten der Bundeslade die in ehrfurchtsvolle Anbetung versunkenen Gestalten, die heiligen Symbole der Schöpfung, repräsentirt in ihren edelsten idealsten Erscheinungen. Ihnen theilt sich die aus Gott stammende, in Gott ihren Urquell und ihre Erhaltung findende Lebenskraft mit, und so sind die Cherubim selbst wieder die symbolischen Träger der in der Schöpfung sich manifestirenden göttlichen Lebensfülle *).

Die göttliche Heiligungsstätte ist so zugleich die wahre Lebensstätte: und als solche Gottes Offenbarungsstätte. Dort schauete der theokratische Glaubensblick die Vermittelung zwischen Gott und Welt: Gott als den heiligen und lebendigen, nicht in abstrakter Weise, sondern in dem höchst lebendigen

*) Man vgl. hier die treffliche Entwickelung der Bedeutung der Cherubim im mosaischen Heiligthume von Bähr; Symbolik I, S. 311 ff. 340 ff.

Symbol selbst, sich als solchen Gott erweisend. Daraus sind nur zunächst jene dichterischen Anschauungen geflossen, wornach Jehovah, wenn er in jener seiner Lebensfülle wirksam gedacht wird, als der auf den Cherubs thronende gedacht wird; vgl. besonders Ps. 99, 1. wo dem: „Jehovah ist König" entspricht: „er thront auf den Cherubs" — die Folge des so sich offenbarenden Gottes in Bezug auf die Creatur ist ausgesprochen in den Worten: „es zittern die Völker, es bebet die Erde." Das Böse, die Aeusserungen des sündigen Lebens müssen vor einer solchen Manifestation des lebendigen Gottes in ihre Ohnmacht, ihr Nichts, zurücksinken. So ist also der Gott des Lebens der Gott der Hülfe, des Heils für den Frommen, der Gott des Unterganges und Verderbens für den Gottlosen. Als solcher wird daher der auf Cherubim thronende Jehovah angerufen, Ps. 80, 2. II. Regg. 19, 15., als solcher hat er sich in der Lebenserfahrung den Seinigen kund gegeben: in der Bedrängniss erscheint Jehovah auf dem Cherub, vernichtet die Widersacher und errettet den, welchen er liebt, Ps. 18, 11. *).

Unstreitig geht auch von jener heiligen Tempelsymbolik die der unsrigen besonders verwandte Vision des Jesaia c. 6. aus. Dieser Prophet befindet sich bei seinem Gesichte im Tempel, in demselben offenbart sich die Herrlichkeit Jehova's — schon dieß hätte längst zeigen sollen, daß der Prophet hier aus der Symbolik der res sacrae selbst seine Darstellung entlehnt und nicht etwas ganz fremdartiges in den Tempel hinein verlegt. Dann ist der Name der Seraphim absichtlich gewählt statt des gewöhnlichen der Cherubim, zumal da dieser nur einen ganz allgemeinen für die prophetische Idee selbst bedeutungslosen Sinn enthielt **). Es fragt sich mithin nur, warum der Prophet diese

*) Diese letztere Stelle scheint dem Propheten namentlich Vs. 13. 14. vorzuschweben.

**) Wir stimmen darin Keil, der Tempel Salomo's S. 107. bei, wenn er die Erklärung Aben Esra's, wornach כרוב s. v. a. צורה forma, imago, eine künstlerische Gestaltung, Bildung, wieder den übrigen Deutungen des Wortes vorzieht. Die Grundbedeutung: secare, sculpere, formare ist nach

Namensänderung vornahm, oder in welcher Beziehung dieselbe zu der Idee seiner Vision steht. שְׂרָפִים ist der hebr. Etymologie zufolge gewifs nichts anderes als comburentes, die feurigen Gestalten, Gestalten voll verzehrenden Feuers. Jede andere Herleitung des Wortes hat gewichtige Bedenken gegen sich*) und pafst jedenfalls nicht zu der Grundidee und dem Ganzen der Vision. Der Prophet stellt darin ein zwiefaches dar: Zuerst den eigenen subjektiven Beruf des Propheten, die Art und Weise, wie er zur Uebernahme desselben gekommen und bewogen sey, was ihn zu so schwerem Amte befähigt und gekräftigt habe; sodann den Inhalt der prophetischen Verkündigung, seine Wirksamkeit, welche Jesaias in einer grofsartigen, klaren Totalanschauung überblickt und zusammenfafst **). Die Vision zerfällt darnach in die zwei

---

den Syr. Lexikographen dem Syrischen ܟܪܒ gewifs (s. besonders Gesenius, de Bar Ali et Bar Bahlulo, p. 18 sq.), und auch dem Arab. كرب vindicirt sie mit Recht Schultens, ad provv. p. 472. ad Hariri cons. 3. p. 131. und erklärte darnach das Hebr. כְּרוּבִים durch: sculpta, γλυπτά.

*) Die Ableitung von dem Arab. شَرَف, شَرِيف, nobilis hat abgesehen von der dann schwer erklärbaren Form des Hebr. gegen sich, dafs jenes Wort sich sonst so wenig im hebr. als aramäischen Dialekte findet. Andere Ableitungen oder Combinationen — wie Hitzigs Erklärung, der das Wort geradezu mit dem Aegypt. Serapis identificirt, (s. dagegen Vatke, bibl. Theol. 1, S. 201.), oder Stickels Vergleichung der Seraphim und Theraphim, Studd. u. Kritt. 1840. H. 2. S. 305 ff. — halten noch viel weniger eine strenge Prüfung aus; vgl. noch Winer Real-WB. II, S. 528 ff.

**) Richtigeres als die meisten der neueren Ausll. hat über die Grundidee der Vision Stickel a. a. O. S. 290 ff.; doch verfällt auch er in die Einseitigkeit, nicht jedem der oben genannten beiden Haupttheile des Stückes sein volles Recht widerfahren zu lassen.

Hauptbestandtheile Vs. 1—8. und Vs. 9—13., und auf beide Theile bezieht sich die Theophanie in ihrer eigenthümlichen Fassung. Jehovah erscheint von feurigen Gestalten umgeben, und zwar nicht etwa von dem Lichtglanze derselben so genannt *), sondern von der verzehrenden, vernichtenden Kraft des Feuers Seraphim geheifsen. Die Seraphim stellen auch hier, wie die Cherubim die Lebenskraft Jehova's in der Schöpfung dar — nur nach einer bestimmten Seite der göttlichen Wirksamkeit hin. Das Feuer als das brennende, austilgende ist das Reinigungssymbol, das Tilgungsmittel der Sünde und der Schuld des Menschen **) — daher der Seraph mit dem glühenden Steine den Propheten entsühnt und so ihm die göttliche Befähigung zu seinem Berufe ertheilt: denn nur der so entsühnte, von Gott geheiligte Mensch kann sein Diener, ein Vollstrecker seines Willens seyn. Erweitet sich so in Vs. 6. die Bezeichnung der Seraphim bedeutungsvoll für den ersten Theil der Vision: so nicht minder für den zweyten. Verkündigen soll der Prophet dem verstockten Volke seine Strafe: das Gottes-Gericht, dem es unaufhaltsam entgegengeht. So heiligt sich Gott an dem abtrünnigen Volke — erscheint deſshalb im verzehrenden, vernichtenden Feuer ***). Auch diese Bestimmung des Volkes wird ausdrücklich bezeichnet in den WW, והיתה לבער, Vs. 13.: zum Verbrennen ist es bestimmt (vgl. Num. 24, 22.), wobei wieder deutlich eine Rückweisung auf die Theophanie statt findet. Die Wahrheit: *ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον* (Hebr. 12, 29.) tritt in der Art der Gotteserscheinung nicht minder als in der prophetischen

---

*) Wie dieſs manche, z. B. Rosenmüller, Handwerk in dem Worte שׂרף ausgedrückt finden. Das Verbum שׂרף bedeutet aber im Hebr. nur: urere, comburere.

**) So in der Schrift; vgl. Hengstenberg, Christol. III, S. 410.; so auch im Alterthum überhaupt, vgl. Böttiger, Ideen zur Kunst-Mythologie I, S. 122. Bähr, Symbol. II. S. 475.

***) Vgl. z. B. Matth. 3, 12.: *τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ.*

Wirksamkeit in Bezug auf den Abfall des Volkes von Gott heraus.

Faſst man die Jesaianische Vision auf diese Weise, so ergiebt sich alsbald ein sehr enger Zusammenhang derselben mit der des Ezechiel. Auch hier hat die Erscheinung Jehova's auf den Cherubim eine zwiefache Bedeutung in der Vision, theils für den Propheten und dessen Ausrüstung zu seinem Amte, theils zu dem Inhalte seiner Verkündigung, seiner Wirksamkeit. Gott stellt sich so dar, in demjenigen, was er für den Propheten, und was er an dem Volke thun will.

Jehovah erscheint dem Propheten in hehrer Menschengestalt; in unendlicher Herablassung, zugleich aber auch in der Fülle seiner Herrlichkeit. Unter ihm, in seiner nächsten Nähe stehen die Cherubim und die mit ihnen verbundenen Räder (s. z. 1, 15.). Der Ausfluſs seines Wesens, die Kraft seines heiligen Waltens bethätigt sich in dieser Umgebung, deren Auftreten von der gröſsten Bewegung und Lebenskraft zeugt. In beiden wohnt der Geist Jehova's, der göttliche Lebensodem, der sie treibt als seine ihm die Ehre gebenden Diener (Vs. 12. 20. 21.). Davon erhält der Prophet einen so übermächtigen Eindruck, daſs nun an ihm selbst in Erfüllung geht, daſs der Geist in ihn kommt und den anfänglich erschrocken zu Boden gefallenen wieder aufrichtet, 2, 2. der so vom Geiste Gottes erfüllte und getriebene ist nunmehr ein Prophet Gottes (2, 5.). So liegt der Gang der Idee klar vor uns. Gott ist der lebendige Gott, der Inbegriff aller wahren Lebensfülle, als solcher sich kund gebend und offenbarend in seiner für den Menschen idealen himmlischen Schöpfung: als solcher thut er sich auch kund dem Innern Ezechiels, bewährt sich ihm als der seinen Geist mittheilende Gott, welcher durch diesen Akt seiner Allmacht und Liebe die innere Prophetenweihe an ihm vollzieht. — Gewaltiger und kräftiger als je (vgl. auch Ez. 3, 14; 24. 8, 1 ff. 37, 1 ff.) fühlte der Prophet das Wehen des göttlichen Geistes, als die äussere Führung und Lage ihm die Nothwendigkeit seines Amtes zeigten. Je gröſser die Menge von Bedenken, die das natürliche Bewuſstseyn solchem Schritte entgegen stellte, je wichtiger der Moment der Entscheidung in solchen Stunden inneren und äusseren Kampfes war, desto ergreifender ist insbesondere bei einem so durchaus energischen, groſsartigen Charakter, wie dem des Ezech., die

Stunde, da der Geist Gottes alle anderen Stimmen des Innern überwindend, sich als unwiderstehliche siegreiche Macht ausweist und das ganze Leben sich in dieser inneren Einheit concentrirt, für Ein herrliches Ziel begeistert wird und diesem ganz sich hingiebt. Hier bricht sich das Leben in zwei Hälften: das beste schönste Theil ist gefunden und — erwählt.

Aber die Mission des Propheten geht an ein widerspenstiges und verhärtetes Volk. So bereitwillig ihn einerseits der Geist Gottes macht, den höheren Beruf zu übernehmen und auszurichten, so schwer ist derselbe doch andererseits. Mit willigem Geiste, mit heiligem Muthe soll Ezechiel eine Menge unendlich großen Wehes über das unglückliche Volk verkünden (vgl. besonders 2, 8—10.). Nicht umsonst offenbart sich deßhalb Gott dem Propheten als ein lebendiger Gott: denn als solcher ist er heiliger Richter seines Volkes. Die Wirksamkeit Ezechiels ist darnach nur eine weitere Ausführung des Thema: φοβερὸν τὸ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας θεοῦ ζῶντος (Hebr. 10, 31.). Vom Norden her (s. z. 1, 4.) erscheint dem im Geiste in Jerusalem weilenden Seher die ganze Theophanie; es ist Jehovah in ganzer Majestät, der an seinem Volke darlegen will, daſs er nicht umsonst die Fülle des Lebens in sich trägt und spendet: der nicht ungestraft sich verachten und verwerfen läßt: der Gericht halten will über die Theokratie; vgl. auch Dan. 7, 9 ff. Dazu sollte also diese Schilderung der Ezechielischen Berufung dienen, dem Propheten seinen rechten Standpunkt in Mitten seiner abtrünnigen Zeit anzuweisen, dieser zugleich einen mächtigen Eindruck zu verschaffen von dem Wesen und der Lebenskraft Jehova's — deren Vergegenwärtigung schon genugsam für die Verkehrtheit des ganzen damaligen Sinnes und Treibens ein scharfes Gericht war —; sodann aber auch in naher Zukunft die Verwirklichung des göttlichen Rathschlusses zeigen, die Vernichtung seiner Widersacher, die Ueberwältigung der gegen Gott sich auflehnenden Macht im Volke *).

Die Idee des Propheten ist also eine wesentlich Hebräische, worin sich derselbe im wesentlichen Einklange mit den früheren

*) Diese zweite Seite der Vision tritt ganz besonders hervor in ihrer Wiederholung, Cap. X.; s. die Anmkk. das.

Schriften befindet: sie ist, wie man es von der priesterlichen Bildung und Gesinnung des Mannes nicht anders erwarten kann, eine auf dem Grund und Boden der alten heiligen Tempelsymbolik erwachsene und grofs gezogene Idee. Allein je mehr bereits seine Vorgänger, namentlich Jesaias derselben Grundidee sich mit selbstständiger Freiheit bedient hatten, desto mehr benutzt auch Ezech. dieselbe nach seinen speciellen Bedürfnissen und zu seinem besonderen Zwecke. Noch viel weiter geht er als Jesaia in der Zeichnung des Details: mit ächt künstlerischer Hand führt er auf malerische höchst anschauliche Weise die grofsartige in allen ihren Theilen wunderbare und bedeutsame Erscheinung unserm Blicke vor. Hiezu lag noch eine besondere Aufforderung in der Umgebung des Propheten. Den Geschmack an solchen phantastischen, grotesken und bedeutsamen Thier- und Menschen-Compositionen im alten Babylon bezeugen die dort ausgegrabenen Denkmäler *). Ihre theilweise Verwandtschaft mit unserem prophetischen Gebilde ist auffallend und bereits längst anerkannt. „In Ezechiels Gesängen, sagt Schlosser, herrscht ein chaldäischer und babylonischer Ton so sichtbar vor, dafs er den Charakter seiner Zeit vortrefflich ausspricht. Diese symbolische Manier, dieser Donnerwagen, diese grausen Donnerpferde, die ihn ziehen, dieser Saphirthron, dieses Deckgewölbe, prangend mit den Farben des Regenbogens, gehört in babylonische Tempel, an den babylonischen Hof, und die Symbolik ist gerade um so viel stärker bei Ezechiel als bei Jesaias, um so viel schwächer, mit andern verglichen, seine Poesie ist.“ Kein Kundiger wird behaupten, dafs Ezech. diese Gebilde geradezu entlehnt habe, noch auch in ehemaliger Spencer'scher Theorie befangen einen blofsen Gegensatz der hebräischen Anschauungsweise zu der heidnischen darin statuiren. Die dem Propheten anderswoher zugekommene, auf nicht heimathlichen Boden erzeugte Grundidee verband sich vielmehr auf eine dem Seher selbst unbewufste Weise mit den mächtigen Eindrücken der nunmehrigen Gegenwart. Wir können es uns wohl denken, wie auf einen solchen Charakter, wie Ezech. gerade diese Umgebung einen beson-

*) Vgl. Münter, Relig. d. Babyl. S. 89 ff. Schlosser, universalhist. Uebers. I, S. 240.

deren Effekt hervorbringen konnte: wie ein von Hause aus so auf das Unermefsliche gerichteter, für das Unaussprechliche erglühender, ächt orientalischer Geist sich wundersam gefesselt sehen mufste durch diese riesenhafte erhabene Symbolik *) und Farben dorther entnahm um dem eigenen kühnen Gedankenfluge eine einigermafsen entsprechende Form zu verleihen. Aber in aller dieser Mannigfaltigkeit der äusseren Farben dreht sich das innere des Sehers nur um Einen, ihm wahrhaft angehörigen Gedanken, und jene brechen sich nur in dem reinen ungetrübten Spiegel des Geistes, in welchem sich das Innewerden der Gottes-Nähe, die Fülle der göttlichen Gegenwart und die Klarheit des Schauens Gottes vereinet finden.

In hohem Ansehen stand zu jeder Zeit bei den Juden unsere Weissagung und speciell diese Theophanie. Diefs zeigt sich schon in der Lobpreisung Ezech.'s bei Sirach, 49, 9. Sie bildete, unter dem Titel מעשה המרכבה, opus currus, die Grundlage und den Anhaltspunkt für die spätere mystische Theologie in ihren endlosen gnostischen Spekulationen über das göttliche Wesen und die höhere Geisterwelt; vgl. Chagiga fol. 11 sq. Maimonides, moreh nebochim III, p. 332 sq. Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 162 ff. Kein Abschnitt hat unter den christlichen Auslegern so vielfach differirende, aber auch zugleich meist in ganz müssige und thörigte allegorische Spielereien ausartende Auslegungen erfahren; vgl. besonders die Zusammenstellungen bei Pradus, p. 42 sq. Pfeiffer, dubia vex. p. 768 sq. Starck, comment. p. 20 sq.

1—3. Wir untersuchen zunächst die chronologischen Bestimmungen des Abschnittes. Mit den Propheten der späteren Zeit hat Ezech. die Sitte gemeinsam, die Zeitmomente, in welchen die Weissagungen erlassen wurden, genau anzugeben. Als Veranlassung dazu hat man an den Aufenthalt der Seher in Chaldäa, dem Sitze mathematischer Kenntnisse, gedacht (Hengstenberg, Beitr. 1. S. 356.). Zu beachten ist aber wohl besonders, dafs auch die späteren historischen BB., wie schon die der Könn.

---

*) Vgl. meinen Comment. z. Daniel, S. 562 ff.

sich durch chronologische Sorgfalt auszeichnen (s. mein Handb. d. Einl. II, 1. S. 162.), so wie dafs die späteren Propheten auf den eigentlich schriftstellerischen Charakter ihrer Weissagungen, die ganze schriftliche Darstellung derselben eine ungleich gröfsere Sorgfalt wenden als die früheren, bei denen das schriftliche Wort mehr der unmittelbare Nachhall der mündlichen Rede ist. In unserm Falle ist diese schriftstellerische Genauigkeit besonders darin hervortretend, dafs der Prophet zwey Zeitangaben hinstellt, von denen nur die letztere sogleich klar ist. Es ist das fünfte Jahr der Deportation des Königs Jojachin — ein dem Propheten so denkwürdiges Ereignifs, dafs er nach demselben ohne alle Rücksicht auf den Nachfolger desselben Zedekia seine Weissagung datirt. Mit jener Deportation war das Schicksal Judahs faktisch entschieden: die letzte Aussicht auf Rettung verschwunden. Durch diese bestimmte Zeitangabe erklärt nun der Prophet die vorangehende unbestimmtere: im dreifsigsten Jahre. Wir können füglich ganz ungehörige Deutungen dieser Angabe hier übergehen, als ob z. B. das Lebensalter des Ezech. gemeint sey, oder der Anfang des Exils u. a. Die Frage kann nur seyn, ob eine babylonische oder jüdische Rechnungsweise hier stattfinde. Im ersten Falle ist das 30ste Jahr der Nabopolassarschen Aere gemeint. Dafür entschieden sich sehr viele Ausll., wie Pradus, Scaliger, Perizonius (origg. Babyl. II, p. 482 sq.) J. D. Michaelis, Rosenm. u. a. Allein diese Rechnung ist sicher falsch, da sie a) auf die unerweisbare Annahme einer eigenen Nabopolassarschen Aere sich stützt, von deren Vorhandenseyn wir durch kein einziges anderweitiges Zeugnifs etwas wissen, b) entschieden unrichtig ist; da nämlich Nabopolassar 21 Jahre regierte, Nebukadnezar aber im 4ten J. des Jojakim bereits auf dem babylonischen Throne safs, so kann das 30ste J. dieser Aere unmöglich das 5te Jahr der Jojachinschen Deportation seyn *). Die älteste Annahme, wornach hier vom

*) Wie schon unter andern de Vignoles, I. p. 470. sah. Die Ausflüchte, welche die Freunde jener Ansicht defshalb ergriffen haben, zerstören diese selbst. Z. B. Perizonius p. 490.: quod si concederetur nobis in Ezechielis loco pro trigesimo anno legere secundo et trige-

18ten J. des Josia an gerechnet wird, erscheint demnach als die allein haltbare. So bereits der Chald., Hieron., die jüdischen Ausll., wie Kimchi und Jarchi, von den späteren einzelne, wie Grotius, Piscator, besonders aber Ideler, Handb. der Chronol. 1, S. 536. Dafür spricht 1) dafs dem zufolge die Rechnung genau zutrifft; vom Josia und Joahas kommen nämlich darauf: 14 J., von Jojakim 11 J.: dazu die 5 J. des Jechonja = 30 J.; 2) die Wichtigkeit dieser Periode: ausgezeichnet war jenes Jahr des Josia durch die Auffindung des Gesetzbuches, die sich daran knüpfenden Reformen, die Feier des in ihrer Art einzigen Passahs (2 Regg. 22. 23. 2 Chr. 34. 35.). Wie man von der Erbauung des Tempels an eine Jahrrechnung an datiren konnte (Ideler, S. 508.); so auch mit gleichem Rechte von jenem Zeitmomente an. 3) Diese Erklärung ist allein dem Zusammenhange angemessen. Der letzten Heilsperiode steht die letzte Unglücksperiode (unter Jojakin) gegenüber: die Zahlen sind prophetisch bedeutsame Angaben, hinweisend auf die Wichtigkeit des prophetischen Auftretens in denkwürdiger, verhängnifsvoller Zeit. So allein erklärt sich die doppelte Zeitangabe zur Genüge. Auch über die Unbestimmtheit und Dunkelheit der ersten Angabe kann man dann keine gegründete Klage führen, jene wird vielmehr vollkommen gehoben durch die Bestimmtheit der zweyten Angabe. 4) Endlich harmonirt damit auch vollkommen das enge Anschliefsen an Jeremias von Seiten des Ezech. Dieſs tritt sogleich im Anfange der Weissagung durch das sonst auffallende ויהי hervor. Der Prophet will der Fortsetzer eines andern Werkes seyn. Die richtigere ahnende Bemerkung Maurers: dicit igitur vates quasi praegressorum temporum historias contianaturus — ist daher schärfer auf den Jeremias zu restringiren (s.

---

simo, seu לב pro ל, omnia forent expeditissima. Sed quia hoc impetratu difficillimum est relinquamus trigesimum illum annum suae incertitudini. Michaelis will die Nabopolassarsche Aere nicht von seiner Thronbesteigung sondern von der Zeit an datirt wissen, „da er Ninive und Babylon erobert hatte.“ Welche Willkühr!

die Einl.). Jeremias hatte im 13ten Jahre des Josia (1, 2.) nen Beruf angetreten; an denselben König, und seine denkw dige Regierung knüpft auch Ezech. seine Weissagung *).

Genau beschreibt der Prophet ferner den Zustand prophetischen Begeisterung oder Ekstase, worin er sich befa Die vierfache Zeichnung desselben (die Himmel öffneten sich ich sah Gottes-Gesichte — es kam das Wort Jehova's zu — die Hand Jehova's war daselbst auf mir) verhält sich so ih einzelnen Theilen nach zu einander, dafs die drey ersten Wirkung, der letzte die Ursache enthalten. Die ganze Erhal heit der göttlichen Offenbarung ist sogleich bezeichnet durch sich öffnenden Himmel: caelos suos aperit Deus, non quod s dantur re ipsa, sed ubi discussis omnibus obstaculis, facit fidelium oculi usque ad gloriam ipsius caelestem penetr Calvin. So auch im N. T.; vgl. besonders Kuhn, das Le Jesu 1, S. 314 ff. Die מראות אלהים sind nicht: visic praestantissimae, sondern die Folge des geöffneten Himmels: in sich der die göttliche Herrlichkeit umhüllende Wolkenhimmel den Propheten aufthut, sieht er Gottes-Gesichte, die sonst u gängliche Gottes Majestät selbst. So kommt des Herrn Wort Propheten: die Vision an sich ist nicht der höchste Zweck: ist selbst nur Mittel zu einem höheren Zwecke: Vorbereit für den Seher, ihn empfänglich zu machen für die Mittheil des Wortes. Dieses nämlich ist die Spitze und Vollendung göttlichen Offenbarung. Aber der Grund dieser Entrückung der äussern Welt in die höhere, himmlische liegt nicht in Propheten selbst: Jehova's Hand kommt über ihn: so erhel solches mittheilen kann nur die Allmacht Gottes.

---

*) Man hat also nicht nöthig mit de Vignoles 1. p. 470 die 30 J. vom 13ten J. des Josia an datiren zu lassen, welchem Falle man zu kritischen Emendationen uns St. — de Vign. will die 30 und 5 Jahre verbinden Einer Zahl — seine Zuflucht nehmen mufs.

Wichtig ist für den Propheten auch der Ort, wo er seine Offenbarungen erhält. Er legt ein sichtbares Gewicht auf denselben: die Lokalität ist eigenthümlich, von Bedeutung für den Propheten und seine Vision: daher sogleich charakterisirt durch das בתוך הגולה. Und zwar befindet sich derselbe unter derjenigen Abtheilung der Exulanten, welche an die Ufer des Chaboras versetzt war. An dem Flusse hatte sich die Colonie niedergelassen, als an dem zum Anbau geeignetesten Orte des nördlichen Mesopotamiens. In der Gegend des bei Rasain (أعين رأس, نهر خابور, Döpke, z. Michael. Syr. Chrest. p. 144.) unterhalb des Masischen Gebirges entspringenden Chaboras (vgl. Abulfedae Mesopot., im N. Repert. III. p. XXIV.), welcher Ober-Mesopotamien seiner Länge nach parallel mit den beiden Hauptströmen durchschneidet, plötzlich aber durch ein Querthal sich im rechten Winkel nach Westen wendend bei der Passage von Kerkesi (Circesium) in den Euphrat mündet (Ritter, Erdkunde II, S. 125), lagen auch im Mittelalter viele Städte: es war zu Saladins Zeit eine sehr wichtige Gegend (Abulfedae tom. IV. p. 50. Adler). Hier lag Thel Abib (3, 15.) *), wo der Prophet eine Wohnung hatte (3, 24.), wohl von der Fruchtbarkeit des an Getraide reichen, den Ort umgebenden Thales (הבקעה) so genannt (3, 23. vgl. Ritter, S. 124; Schleyer, Würdigung der Einwürfe u. s. w. S. 168 ff. 309.). Der Strom entspringt aus einer ungemein grofsen Anzahl von Quellen — nach einigen Angaben 300 an der Zahl; vgl. Golius ad Alfrag. p. 243 sq. —, er konnte also füglich die beiden Namen כבר, der starke (vgl. Jes. 17, 12. 28, 2.) und חבור der (viele Quellen) verbindende, vereinigende Fluſs (Arab. خابور) führen,

*) Dafs der Ort identisch sey mit Thalaban auf der d'Anville'schen Charte, wie manche vermuthen, möchte ich deſshalb bezweifeln, weil dieser Ort طلبان bei Edrisi u. a. geschrieben wird, s. Golius ad Alfrag. p. 244. Unter dem Namen תל אבל, Schmerzens-Hügel, wie der Syrer hat, bezeichnete vielleicht die spätere Sage den Ort.

wie denn auch bei den Syrern, aber wohl aus bloſser Lautvertauschung, die Namen ܚܒܘܪܐ und ܟܒܘܪ wechseln (Assem. b. o. II, p. 222. 226. 227. Michaelis, suppl. 3, p. 664.). Sonach wäre also dieser Fluſs und der II. Regg. 17, 6. 18, 11. 1 Chr. 5, 26. genannte identisch und bereits Einwohner des Zehnstämmereiches in diese Gegenden geführt. Hiemit stimmt dann trefflich die Nachricht 3, 15. überein, wo von ehemaligen Israelitischen und neuen Ansiedlern in dieser Gegend die Rede ist (s. d. Anmk. das.). So war denn der Ort in mehr als einer Hinsicht reich an Erinnerungen und von hoher Bedeutung für den von dem Lande der Verheiſsung getrennten, in düsterer Gegenwart lebenden Seher.

---

4. Die Schilderung selbst, psychologisch genau gehalten, zuerst in allgemeinen Umrissen, dann im immer gröſseren Detail fortschreitend. Es erscheint dem Propheten eine groſse, feurige Wolke, in deren Mitte ein wunderbarer Metallglanz leuchtet. Der Ausdruck אש מתלקחת, zusammengeballtes Feuer, ist antik und dem Pentat. entnommen Exod. 9, 24. Daraus ergiebt sich schon, daſs Jehovah hier in seiner Gerechtigkeit handhabenden, strafenden Majestät erscheint, wie ehemals in Aegypten; vgl. auch Deut. 4, 24. Das pron. לו sieht auf ענן zurück, wie das מתוכה auf אש. Aber ein selbst bei Ezech. unerhörter Pleonasmus wäre es, wenn das מתוכה noch seine Erklärung fände durch das מתוך האש (Rosenm.). Dieſs kann nur zu חשמל gehören und den Begriff desselben verstärken. Es handelt sich mithin um die wahre Bedeutung dieses Wortes. חשמל ist eine getriebene Metallarbeit, von חשל Syr. ܚܫܠܐ, ܚܫܠܬܐ, ornamentum ex metallis pec. auro argentove conflatum (Bernstein, lex. Syr. chr. Kirsch. p. 187. 188.), entweder mit einem eingeschobenen מ gebildet, wie ܚܡܣܢ, von ܚܣܢ (Agrell, otiola Syr. p. 35.), oder auch zusammengesetzt aus חשל und חשם, wie חרמש aus חרם und חרש (Gesenius, Lehrgeb. S. 866. Maurer ad h. l.). Hiezu paſst nun

das מתוך האש jedenfalls sehr gut: ein im Feuer getriebenes, also Funken sprühendes Metallwerk (Vs. 7.). Die Ableitung von נחשת Erz und מללא Gold (Bochart, hieroz. III, p. 885.) ist zu künstlich, und unsicher in Bezug auf das zweyte Wort (Gesenius, thes. p. 535.). Auch heiſst Golderz, נחשת מצהב, Esra 8, 27., im Gegensatz zu dem Silbererz, χαλκὸς λευκὸς, aes candidum ܢܚܫܐ ܚܘܪܐ, Ephr. Syr. II. p. 145, A.; s. über die Legirungen des Kupfers mit andern Metallen bei den Alten Karsten, System der Metallurgie I, S. 89 ff. An solche Metallmischungen dachten hier schon die alten Uebss. LXX. ἤλεκτρον (s. darüber Buttmann, Mythologus II, S. 337 ff. Karsten, a. a. O. S. 45 ff.); darnach der Arab. حهرِدا (ein Persisches Wort, auch im Syr. ܟܗܪܒܐ, vgl. Lorsbach, Archiv II. S. 287 ff.). Der Syrer läſst es ganz weg als ein unbekanntes Wort und setzt dafür Vs. 27. und 8, 2. ein quid pro quo: ܚܙܘܐ ܕܐܠܗܐ, adspectus divinus *).

Der Zweck der Theophanie spricht sich aber nicht bloſs in der Art ihres Auftretens, sondern auch sogleich von vorn herein durch die Lokal-Bezeichnung מצפון aus. Nach einer stehenden durchgängigen Ausdrucksweise der Propheten ist der Norden, das Nordland Bezeichnung der Assyrer und Babylonier: vom Norden kommen die göttlichen Strafgerichte über Israel. So namentlich durchweg bei Jerem. vgl. 1, 14; 4, 6; 6, 1. 22; 10, 22; 25, 29. Den Schlüssel zu dieser Ausdrucksweise giebt hier nicht wie 8, 3. der Anfang, sondern erst der Schluſs der Vision, 3, 4. 11. 15. wornach der Prophet wieder zu seinem gewöhnlichen

*) Dieſs hätte Bochart, p. 879. nicht in ܡܗܘܐ corrigiren sollen. Der Syrer verstand eine geheimniſsvolle Bezeichnung Gottes oder eines Engels, wie auch bei den Rabbinen (s. Jarchi, p. 513. ed. Breithaupt) — mit deren Traditionen die Pesch. mehrfach harmonirt; s. meine Einleit. in d. A. T. I, 2, S. 93 —; ܡܗܘܐ ist aber wohl schwerlich recipirtes syrisches Wort f. Krystall.

Aufenthaltsorte nach der Ekstase zurückkehren soll. Mithin befindet er sich bereits hier, wie der Leser aus dem באה מצפון errathen soll, im Geiste in Jerusalem, im Tempel, wo man den Priester von selbst erwartet; vgl, auch 10, 1 ff. Ganz mifsverstanden ist der Sinn und Zweck des Ausdrucks von Neueren, (Rosenm., Maurer) wornach hier die Vorstellung des im Norden gelegenen Götterberges, Jes. 14, 13. Veranlassung zu demselben gegeben haben soll, während doch gerade in der St. des Jes. diese Idee als eine ächt heidnische, Assyrisch-Babylonische erscheint, auf welche ein so rigoristischer Prophet wie Ezech. in der vermeinten Weise Rücksicht zu nehmen schwerlich sich berechtigt glauben konnte.

5. Näher kommt die Gestalt dem Auge des Sehers: da gewahrt er in der Mitte des Feuers vier lebendige Wesen. חיות nicht Thiere (wie die Neueren sämmtlich, Rosenm., Gesen., de Wette), sondern lebendige Wesen, animantia, die ζῶα der Apokal. 4, 6 ff. Denn a) ausdrücklich wird hier ihre Gestalt als vorherrschend menschlich (דמות אדם) bezeichnet und so auch später beschrieben; b) der Grund jener Bezeichnung wird ausdrücklich angegeben Vs. 12. Der רוח חיה in ihnen macht sie zu חיות. חיה unterscheidet sich übrigens von בהמה gerade so wie θηρίον von ζῶον vgl. Jes. 46, 1.

Diese vier Wesen bilden die äussere Umgebung des göttlichen Thrones: sie stehen dem Propheten am nächsten, bilden gewissermafsen den Vordergrund der Theophanie, den Uebergang zu der Erscheinung Jehova's, welche durch jene für den Seher vermittelt wird.

6 — 14. Nun die nähere Beschaffenheit dieser Gestalten. Zunächst Vs. 6. Die allgemeinste Angabe der Gestalt. Jeder Cherub trägt ein vierfaches Antlitz (פנים, nicht forma, species überhaupt, sondern hier, wo vom Hauptheil des Körpers zunächst die Rede ist: das Antlitz; vgl. Rosenmüller z. Vs. 10.). Die von der Vierzahl der Cherubs geltende Bemerkung Calvins: quod numerum spectat, non dubito quin Deus voluerit docere, diffundi suam virtutem per omnes mundi plagas, mufs auch auf die Viergestaltung des Angesichtes ihre treffende Anwendung er-

leiden. Jeder Cherub ist dadurch wieder ein einzelner Repräsentant der Schöpfung und des in ihr liegenden Lebens. Die *ideale* Beschaffenheit dieser Gestalt, ihr himmlischer Charakter wird aber zugleich symbolisirt durch die den vier Antlitzen entsprechenden vier Flügel *). Nirgends erscheinen im A. T. die Engel geflügelt, sondern nur jene ganz idealen höheren Gestalten der Cherubim und Seraphim (vgl. meinen Comment. z. Daniel S. 351.). Ein hohes herrliches Leben offenbart sich in den Cherubim: die ganze Fülle der schöpferischen Lebenskraft zeigt sich nicht nur in ihrer ganzen Erscheinung, sondern auch in ihnen einzeln, und so wieder in ihren einzelnen Theilen.

Wenn viele Ausll. meinen: die Cherubim erschienen hier als Boten oder Gesandte Gottes (quaternario vultu singuli sunt praediti, ut promti statim et parati sint hi ministri Dei ad jussa Domini in omnes partes capessenda, statimque viderent, quae ubivis agenda essent. Rosenm.), so ist dieſs entschieden gegen die Absicht des Ezech., von dessen Darstellung solche wie Sach. 1, 8 ff. sehr wohl unterschieden werden müssen. Nirgends erscheint hier ein solcher Gebrauch der Cherubim zu irgendwelcher Dienstleistung für die Menschheit, das Bundesvolk oder den Propheten. Auch Ewald bemerkt: nunquam ea [die Apokal. 4, 6 ff. genannten ζῶα] a throno Dei discedere et angelorum Dei instar ablegari possunt (comment. in Apoc. p. 138.). Sie bewegen sich, wohin der Geist sie treibt, also nicht in speciellen Aufträgen, zu besonderer Vollstreckung des göttlichen Willens, vgl. Vs. 12. Apoc. 15, 7., aus welcher letzteren Stelle deutlich ein dienendes untergeordnetes Verhältniſs der Engel zu jenen höheren idealen Gestalten sich ergiebt.

7—10. Idee und Zusammenhang: alle einzelnen Theile haben einen wunderbaren, überirdischen Charakter — Füſse, Hände, Flügel, Antlitz —, wie es dieser unmittelbaren Umgebung Gottes zukommt.

---

*) Interressant ist dabei die Vergleichung des Cherubim-Relief auf den persepolitanischen Monumenten, eine Gestalt mit vier groſsen Flügeln —, worüber s. Ritter, Erdkunde, Th. VIII, S. 946 ff. 2te Ausg.

Die Füfse, heifst es, waren gerade. Man versteht diefs häufig von einer dem menschlichen Bau der Füfse entgegengesetzten Gestalt derselben: sie waren senkrecht, nicht horizontal, wie des Menschen Fufs (Rosenm.). Allein das auffallende wird nachher an den Füfsen geschildert. Das ישרה kann hier nicht anders gefafst werden als Vs. 23. von den Flügeln, wo Rosenm. richtig erklärt: in rectum extensae: aufrecht stehende Flügel, vgl. den Gegensatz Vs. 24. 25. So auch hier: aufrecht stehende Füfse, so dafs der Prophet ihre Gestalt desto deutlicher wahrnehmen konnte. Diese gleicht einem Stierfufse. Die äussere Veranlassung zu dieser Darstellung mögen jene stierfüfsigen Gestalten auf babylonischen Denkmälern gegeben haben (Münter, Rel. d. Babyl. Tab. II. fig. 19. 20.). Die Gestalt des Fufses wird dadurch eine runde, oder vielmehr viereckige, wie namentlich jene Figuren sie darstellen; und diefs scheint dem Ezech., der die durchgreifende Viergestalt bei den Cherubim so stark hervorhebt, ein besonderes Motiv für die Geltendmachung dieses Zuges gewesen zu seyn. Zugleich erfüllen diese Füfse den Zweck, ohne umzuwenden, sich nach allen Seiten hin bewegen zu können, vgl. Vs. 9.: sie versinnbildlichen die Idee freier Beweglichkeit. In jeder Hinsicht aber herrlich sind die Füfse dieser Gestalten: glänzend wie der Schimmer von geglättetem Erze; vgl. Dan. 10, 5. u. das. meinen Comment.

8. Den vier Flügeln entsprechen vier Hände, unter jenen (מתחת) an vier Seiten oder Theilen der Gestalt befindlich. Auch hier ist die Hervorhebung der Vierzahl, als welche sich mit sorglicher Durchführung überall an den Cherubim findet, dem Verf. die Hauptsache. Jede weitere symbolische Bedeutung der Hände liegt zu ferne und ist nicht angedeutet. Die frühere Auslegung legte dabei ein besonderes Gewicht auf die Verbindung der Flügel und Hände, und besonders beliebt war die Deutung: hoc significat etiam in celerrimis actionibus omnia distincte ordinateque peragi (Grotius), welche dann von Andern noch vielfach modificirt und ausgebildet wurde. — Für ידו lieset das Keri: ידי (manus hominum). Man braucht die Form des Chetib nicht gerade für eine alte Form des stat. constr. zu halten (Ewald, krit. Gr. S. 295.), sondern punktire ידו: seine Hände

(von den einzelnen gesagt) waren Menschen-Hände; vgl. ähnliche concise Ausdrucksweisen bei Gesenius, Lehrgeb. S. 852. — Die letzten Worte des Vs., gehören sichtlich als absoluter Satz dem Sinne nach zu den folgenden Vss. 9. 10.: und ihre Antlitze und Flügel an den vieren anlangend, so waren ihre Flügel u. s. w. Der Prophet hebt auf jene Weise noch besonders von allen Theilen der Gestalten die Flügel und das Antlitz hervor. In jenen offenbart sich vornehmlich die Lebenskraft, in diesem ihr Wesen als die Repräsentanten der Schöpfung.

9. Die Flügel waren mit einander verbunden, die Spitzen der ausgebreiteten Flügel (Vs. 12.) berührten einander, wie bei der Bundeslade (1 Regg. 6, 27.), so dafs also in der Art eine Verbindung des Ganzen stattfand, dafs bei den Bewegungen an kein Umwenden zu denken war, sondern jeder grade aus (אל — עבר פנו) ging.

11. Hart und sprachlich nicht zu rechtfertigen ist die Uebers. des ופניהם: und das waren ihre Angesichter (vgl. besonders Jarchi). Unrichtig ist gleichfalls die mit dieser Erklärung zusammenhängende Deutung des פרדות durch: expansae = פרשים, 1 Regg. 8, 7., denn die Unterscheidung zwischen פרר, פרו, separare, disjungere und פרש, spargere, dispergere, expandere, ist durchgreifend und selbst im Aramäischen strenge beobachtet. Der Sinn: Gleich dem Antlitze so waren auch die Flügel der Cherubim oben getrennt, jeder für sich bestehend, doch wieder je zwey oben an den Spitzen zusammentreffend und verbunden: die beiden unteren Flügel aber verhüllten den Körper. Letzteres ist Zeichen der Ehrerbietung: besonders das Verhüllen des Antlitzes und der Füfse ist orientalisches Symbol der dem Herrscher schuldigen Ehrfurcht (Gesenius z. Jes. I. S. 258.); hier wird die Idee verstärkt durch die Erwähnung des Leibes überhaupt.

12. Das principium movens, wodurch jene himmlischen Gestalten bei ihrem Einherschreiten geleitet werden, ist der Geist, der Geist des Lebens, Vs. 20. 21. Dafs הרוח nicht so viel sey als: voluntas, consilium (wie schon das Targum übers.) sey, ist schon sprachlich gewifs. Die Stelle ist nur verständlich durch die ihr zu Grunde liegende aber hier gerade wenig beachtete der

Genesis 3, 24., wornach der Cherub im Garten Eden bewahren soll den Weg zum Baume des Lebens — eine um so mehr zu berücksichtigende St., als auch 28, 11. 16. unser Prophet sich auf dieselbe bezieht. Darnach ist der Garten Eden die eigentliche Lebensstätte, worin sich die aus Gott stammende und der Schöpfung mitgetheilte Lebensfülle am reinsten und herrlichsten offenbart. An die Stelle des ursprünglichen Hüters des Paradieses (Gen. 2, 15. und Bähr, Symb. I, S. 347 ff.) ist nach dem Falle des Menschen der Cherub getreten. Die einst für den Menschen reale Welt ist nunmehr für ihn eine bloſs ideale Welt geworden: ihr gehört der Cherub an. Als der Hüter und Bewahrer des Lebensbaumes stellt er die ideale Offenbarung der göttlichen Lebensfülle dar. In ihm wohnt also der einst der Schöpfung mitgetheilte göttliche Lebensodem (Gen. 2, 7. 3, 24.) in reiner, ungetrübter Energie und Aeusserung. Wohin dieser ursprüngliche göttliche Quell des Lebens jene himmlischen Lebendigen (חיות) treibt, dahin gehen sie. — Mit Recht hat man übrigens bei dieser Gelegenheit auf den Unterschied hebräischer und griechischer Symbolik aufmerksam gemacht; Köster, Erläuterungen S. 28 ff. In jenen himmlischen Kunstgebilden des Hephästos bei Homer (Il. XVIII, 374. 420.) zeigt sich eine rein plastische Anschauung, welche überall das Schöne und Nutzbare hervorhebt: in dem hebräischen künstlerischen Genius tritt eine Fülle der Idee hervor, welche kaum eine sinnliche Darstellung zuläſst.

13. 14. Nun das Ganze zusammenfassend und überblickend, macht Ez. auf den hohen, göttlichen Charakter der Erscheinung aufmerksam. Sie ist eine im hehren Lichtglanz strahlende, zugleich verzehrend und verderbend, wie Feuerkohlen und Blitze; vgl. Dan. 10, 6. — Das נחלי אש בערות steht wohl aus Nachahmung von Ps. 18, 9 ff. Unverkennbar ist übrigens die Steigerung in den Ausdrücken: Kohlen, Fackeln, Blitze. רצא Aramäisirende Form für das Hebr. רוץ (die beiden getrennten Begriffe von ירד und רוץ fallen in der aram. Form נְחַת zusammen). Auch diese Stellung des Infinitiv statt des Verbum fin. gehört dem späteren Sprachgebrauche an, Ewald, krit. Gr. S. 565 ff., der mit Unrecht an unsrer Stelle Anstoſs nimmt und רָצוּא als 3te Person von רוץ zu lesen vorschlägt. — במראה

בוק. Der Chald.: כחיזו ברקא, wie der Anblick des Blitzes. So die meisten Neueren. Doch sagt mit Unrecht Gesenius: ita omnes vers. vett. (thes. I. p. 198.). Die LXX. lassen die St. ganz aus: Theodot.: ὡς εἶδος τοῦ βεζὲκ, Symmachus: ὡς εἶδος ἀκτίνος ἀϱϱαπῆς: Aquila: ὡς εἶδος ἀποϱϱοίας ἢ ἀϱϱαπῆς. Dieſs zeigt von groſser Unentschiedenheit und Ungewiſsheit über den fraglichen Ausdruck. Der Syrer hat: ܒܙܩܐ ܕܢܘܪܐ. ܒܙܩܐ bedeutet eigentlich: spargio, dispersio (vgl. וקק, Gesenius, thes. II, 428. דוק, s. d. Anmk. z. 3, 2.) daher in sehr verschiedenem Sinne gebraucht und auch hier gedeutet. Ephraem läſst die Wahl zwischen der Erklärung: Blitzesflamme, Blitzesglanz (ܐܝܟܡܐ ܕܢܘܪܐ), oder Meteore, Sternschnuppen (ܟܘܟܒܐ ܕܢܝܪܐ). Eine Randglosse der Karkaphschen Recension erklärt: ܐܝܟܡܐ ܕܐܣܦܢܝ, lapis hyacinthinus (Wiseman, hor. Syr. I, p. 256.). Anderweitig bedeutet ܒܙܩܐ auch: Sturmwind, Lorsbach, Museum I, S. 13. Alle diese Bedeutungen ergeben sich aus der statuirten Grundbedeutung und das Wort ist sehr glücklich gewählt, sofern ihm ganz darin entspricht das Hebr. בוק. Das Arab. بزق und das Syr. ܒܙܩ hat die Grundbedeutung spargere, dispergere, die sich noch in allen Nebenbedeutungen des Arab. (Freytag, I, p. 118.) klar herausstellt; vgl. auch das Syr. ܒܪܨ, eigentlich spalten, zertheilen, discernere. Die unbestimmte Bedeutung בוק, sparsio, welche auch Michaelis (supplem. I. p. 165.) mit Recht festgehalten wissen will, muſs also hier durch den Context näher bestimmt werden, welches nach Vs. 13. nicht schwer hält. Die ganze Erscheinung gewährt darnach einen feurigen Anblick: das בוק ist mithin hier der eigentliche Ausdruck von einem Sprühfeuer. Auf keinen Fall aber ist das Wort = ברק, Blitz, denn theils ist diese Vertauschung des ז und ר im Hebr. und Aram. noch sehr zweifelhaft (s. meinen Comment. zu Daniel S. 422), theils spricht dagegen das ausdrücklich Vs. 13. gebrauchte ברק. Hier findet also ganz dasselbe Verhältniſs statt, wie in der Paronomasie von חרון und חזון, 7, 12. 13.

Nach Ezech. bewegen sich die Gestalten allerdings vorwä
und rückwärts (שוב), ohne jedoch dabei umzuwenden (זב
Vs. 12.). Doch nahmen hier schon einige ältere Anstofs, u
nach Hieronymus war diefs der Grund für die Alexandrin
Vs. 14. auszulassen (silendum putaverunt, ne legenti scandal
faceret). Der Syrer und Arab. schieben eine Negation ei
non redibant.

15—21. Wie die ganze Composition eigenthümlich durch
führt ist, so gehört auch die nun folgende Zuthat zu jenen Ch
rubimgestalten der besonderen Idee an, welche der Prophet
jenen verbindet. Durch vier mit den Cherubim verbundene R
der, die mit jenen gleichmäfsig sich bewegen, steigert dersel
den Gedanken der Lebenskraft und Fülle, welcher bereits dur
die Cherubim veranschaulicht war. Diefs genügt der ächt ori
talischen Natur eines Ezech. noch nicht: er bietet alles ihm
Gebote stehende Symbol auf, damit ein der Erhabenheit
Theophanie angemessenes Bild entstehe: unbekümmert um
Form und ihr plastisches Verhältnifs in sich, mufs sie rein d
Wesen, der Idee sich beugen. Die ganze Schilderung ist au
hier in einem steten Ringen nach dem möglichst Grofsartigen u
Idealen begriffen. — Was der Prophet damit ausdrücken w
sagt er selbst am deutlichsten: der Geist der Cherubim war a
in den Rädern: ihre Bewegungen hingen aufs engste zusamm
der Geist des Lebens zeigte sich wirksam in den Rädern (Vs. 2
Sie führen den Namen: der Wirbel (הגלגל) 10, 13., sol
also den Begriff der schnellsten, stürmischen, kreisenden Be
gung ausdrücken *). Sie sind darum ein noch höher potenzir
Zeugnifs der göttlichen Lebenskraft im creatürlichen Seyn,
gewaltiger noch soll der Eindruck werden, von der allmächti
Energie Gottes, wie sie sich abspiegelt im Gebiete des von i
gestalteten Lebens.

Woher der Prophet diefs Gebilde entlehnt habe, ist e
vielfach hin und her diskutirte Frage. Unrichtig ist jedenfa
die Vorstellung, als ob der Prophet einen Wagenthron Je

*) Wie diefs Apoc. 4, 8. durch das: ἀνάπαυσιν οὐκ ἔχ
σιν, ausgedrückt ist.

wir habe darstellen wollen, und dazu die Räder angebracht habe *). Denn theils ist hier keine Rede vom Throne Gottes und dessen spezieller Verbindung mit den Rädern, vielmehr hängen diese nur mit den Cherubim zusammen und bilden vereint mit diesen ein Ganzes, theils ist die angebliche Vorstellung von den orientalischen Thronen unrichtig, sofern diese nicht auf Rädern sondern Säulen ruhen **), so dafs sich also auch die Darstellung Dan. 7, 9. darin als eine von der Ezechielischen etwas verschiedene ausweiset, sofern dort allerdings Räder des Thrones Gottes erwähnt werden. Beide Bücher haben also ein gemeinschaftliches Symbol zu verschiedenen Zwecken und auf verschiedene Weise gebraucht. Andere lassen den Propheten an jene zehn ehernen Becken denken, welche sich auf eben so viel wagenartigen, aus Erz gegossenen Gestellen im Salomonischen Tempel befanden und zum Abspülen des Opferfleisches bestimmt waren, sofern jene auf Rädern ruhten und unter ihren Ornamenten sich auch Cherubim befanden ***). Allein dafs diese wirklich hier dem Propheten vorschwebten und gewissermassen von ihm copirt seyen ****), ist eine um so unwahrscheinlichere Annahme, da die Bestimmung dieser Gestelle auch nicht die mindeste Verwandtschaft mit unserer Vision hat, ihre ganze

*) Diese Ansicht ward besonders von Herder aufgebracht und auf seine Empfehlung vielfach wiederholt. Er sagt z. B.: „Räder hat der Stuhl: denn die Throne der Perser-Monarchen waren beweglich.“ Persepolitan. Briefe S. 179. (Ausg. v. J. 1805.).

**) Vgl. z. B. über den Thron des persischen Königs Athenaeus XII. p. 514. ὁ δὲ θρόνος — Χρυσοῦς ἦν· ὃν περιεσήκεσαν τέσσαρες κιονίσκοι λιθοκόλλητοι χρυσοῖ κ. τ. λ., vgl. Brissonius de reg. Pers. princip. p. 103 sq. So auch auf den Monumenten; s. z. B. Ritter a. a. O. S. 932.

***) Vgl. darüber 1 Reg. 7, 27 ff. und Winer, Real-WB. I, S. 541 ff. Keil, d. Tempel Sal. S. 121 ff.

****) Wie schon früher Vitringa vermuthete, obss. ss. l. p. 873 sqq. — zuletzt Züllig, die Cherubimwagen S. 50 ff.

Stellung und Bedeutung im Tempel und Cultus eine höchst untergeordnete und, wie Keil, a. a. O. S. 155. sehr richtig bemerkt, keine eigenthümlich symbolische war. So sieht man gar nicht ein, wie sie zur Amplifikation dieser erhabenen Theophanie gebraucht werden konnten. Findet wirklich eine gewisse Verwandtschaft statt, so ist dieselbe sicher anderweitig zu erklären, sofern dem Salomonischen Kunstwerke wohl auswärtige phönizische Gebilde *) zu Grunde lagen und so auch bei dem Propheten heidnische babylonische Kunstgebilde diese Composition veranlafst haben könnten, worüber jedoch aus Mangel an uns zu Gebote stehenden Denkmälern und Nachrichten nichts näheres zu bestimmen seyn dürfte. Auch ist dieser Punkt von sehr untergeordneter Wichtigkeit, da jedenfalls die sehr klar gezeichnete Idee der ächt hebräischen Grundanschauung des Propheten angehört **). — Dafs das spätere Judenthum sich in mystische Grübeleien über das Wesen und die Beschaffenheit der Ezechielischen אפנים verlor, zeigt schon das B. Henoch, wo die Ophanim neben den Cherubim und Seraphim als eigene Klasse der mächtigen, erhabenen Engel erscheinen; s. Hoffmann, d. B. Henoch II, S. 487., womit die Vorstellungen in jüdischen Schriften übereinkommen, s. Eisenmenger, entd. Judenth. II, S. 383 ff. Lent, de mod. theol. Judaica p. 252 sq.

15. Das לאר בעת פנין erklärt Rosenm.: ad quatuor facies ejus scil. currus — eine eben so willkührliche Ellipse als

*) Wie bei dem ehernen Meere; vgl. Müller, Archäologie der Kunst S. 263.

**) Der Chronist hat zwar den Ausdruck המרכבה הכרבים I, 28, 18. Allein es scheint dieser spätere Schriftsteller denselben erst aus unserm Propheten entlehnt zu haben, wie er denn den in diesem Sinne wohl erst neu aufkommenden Namen המרכבה noch ausdrücklich erklärt durch den Zusatz הכרובים. Bestätigt wird diese Annahme durch Sirach 49, 8. Ἰεζεκιὴλ ὃς εἶδεν ὅρασιν δόξης, ἣν ὑπέδειξεν αὐτῷ ἐπὶ ἅρματος Χερουβίμ.

der prophetischen Idee zuwiderlaufende Vorstellung. Der Syrer übers.: ܘܠܐ ܒܐܪܒܥ ܐܝܟ ܗܢܘܢ, neben den vier Thieren, bezieht also das פנים auf das חיות. Allein dieſs ist hart und paſst auch nicht zu dem אופן אחר, wofür die Peschito dann ebenfalls den Plural (ܓܠܓܠܐ) substituirt. Richtig hat Maurer bemerkt, daſs hier noch nicht von der Vierzahl der Räder, sondern von der Beschaffenheit eines einzelnen Rades die Rede sey. Jedes hatte ein vierfaches Antlitz, sah nach vier Seiten hin, weil sich zwei Räder quer durchschnitten, so daſs jedes so gestaltete Rad sich ohne umzuwenden nach allen vier Himmelsgegenden bewegen konnte (Vs. 17. 18.). Das: nach seinem vierfachen Antlitz, entspricht also hier unserm: mit vierfachem Antlitze.

16. תרשיש, der Tartessus-Stein, wahrscheinlich der Chrysolith. Der Syrer behält hier das Wort (ܬܪܫܝܫ) bei, während sonst der Name des Chrysolith ܦܬܟܐ ist, Lorsbach, Museum I, S. 44.

17. Nach allen vier Seiten hin bewegten sie sich. Statt ל steht energischer על auf ihren vier Seiten drehten sie sich; vgl. auch Vs. 20., wo על allerdings matter und im späteren abgeschwächteren Sinne steht f. אל, s. Vs. 12.

18. גבים die Räder, hier die Felgen. Das Genus des Wortes schwankt hier noch, auch 1 Reg. 7, 33. steht es als masc., wiewohl es eigentlich in diesem Sinne die Femininalbildung haben sollte, Ewald, kl. Gr. §. 375. — Die Räder sind rings mit Augen besäet — γέμοντα ὀφθαλμῶν ἔμπροσθεν καὶ ὄπισθεν, Apoc. 4, 6. Das Auge ist der lebendigste Ausdruck der inneren Thätigkeit, das schönste Zeugniſs der Lebenskraft — insbesondere Symbol der Einsicht und Weisheit. Exprimit hoc prudentiam acutam et omnium rerum providam cognitionem, ut nullibi in volatu impediri et retardari possint. Ewald, ad Apoc. l. l. p. 138. Dieſs Bild scheint insbesondere bei den exilischen Propheten in Aufnahme gekommen zu seyn; vgl. Dan. 7, 8. vielleicht eine Folge heidnischer Umgebung und Symbolik, wie

denn jenes alte Schnitzbild des Jupiter in Larissa drey Augen trug und auf trojanischen, wohl jedenfalls asiatischen Ursprung zurückgeführt wurde; Pausan. II, 24, 5. vgl. Creuzer, Symb. II, S. 484 ff. Weiter gehen die nachexilischen Propheten, wie Sacharjah, welcher von sieben Augen Jehova's spricht (3, 9; 4, 10), wobei theils die Siebenzahl (vgl. Esra 7, 14; Esth. 1, 14. Heeren Ideen, I, 2, S. 460.), theils die Bezeichnung Auge eine persische symbolische Ausdrucksweise war (vgl. Apoc. 5, 8.). Die vertrautesten Diener des persischen Königs hiefsen die Augen und Ohren des Königs (*οἱ τοῦ βασιλέως ὀφθαλμοὶ καὶ τὰ βασιλέως ὦτα*, Xenoph. Cyrop. VIII, 2, 7.) — so bei den Klassikern (Brissonius, de reg. Pers. princ. p. 264 sq.), wie auf Inschriften cilicischer Münzen (Gesenius, monum. Phoenic. p. 282.). Dafs diese Bezeichnung der irdischen Verhältnisse aber aus der heiligen Darstellung der himmlischen Verhältnisse, aus der parsischen Theologie entnommen war, geht aus dem Zend-Avesta hervor, wo es z. B. vom Mithra heifst: er hat tausend Ohren und zehntausend Augen; s. Burnouf, comment. sur le Yaçna, I. p. 209—222.

20. 21. Beim Gehen und Stillestehen der Cherubim hatten sie stets zu Genossen die zu ihnen gehörigen Räder. Auch in diesen war nämlich dasselbe principium movens, der רוח החיה. Diefs letztere fassen die meisten Ausll. (Rosenm., de Wette): der Geist der Lebendigen, oder der Thiere (חיה collect. von den Cherubim). Allein dann würde der Prophet gewifs החיות, wie durchweg im Vorhergehenden, geschrieben haben, unter החיה, collect., versteht er vielmehr das Ganze lebendige, die Cherubim und die Räder, sofern sie ein Ganzes ausmachen, Vs. 22; 10, 20. Sodann gebraucht nicht nur die Poesie, sondern auch der spätere Hebraismus das חיה statt des früheren חיים, das Leben; so gerade Ezechiel, 7, 13. So entsteht auch hier ein angemessener Sinn: das Lebensprincip in beiden war identisch: diefs der eigentliche Grund (כי) ihrer gleichmäfsigen Bewegung.

22—28. Nun der Gipfelpunkt der Theophanie: der Thron Jehova's, auf demselben Jehovah selbst in hehrer Menschenge-

stuhl. Die Schilderung lehnt sich an Exod. 24, 10. an, wovon unsre Stelle nur die weitere Ausführung enthält. — Unter dem Throne, als dem Schemel Jehova's, befindet sich das Firmament (רקיע), als eine krystallartige Masse, sonst auch einem festgegossenen Spiegel verglichen, Hiob 37, 18. Aus Ezech. ist Apoc. 4, 6. geflossen. Unter dem Krystall stehen die Cherubs ehrfurchtsvoll, zugleich aber gewaltig einherrauschend, die Flügel nur senkend, wenn Jehova's Stimme von oben her ertönt; vgl. Vs. 7. 11.

24. קול המלה. Als die Grundbedeutung von המל statuirte besonders die Schultensische Schule; fluxit, libere fluxit (s. Schultens, clav. diall. p. 252. Scheid, spec. obss. p. 7 sq. Michaelis, suppl. II. p. 553 sq.); darnach erklärte man המלה, imber copiose effusus. Allein diese Bedeutung paſst hier nicht einmal, da dann das כ compar. als fehlend mit Recht befremden würde. Sehr richtig hat aber auch Gesenius (thes. II, p. 384.) darauf hingewiesen, wie diese Bedeutung eine nur Abgeleitete des Arabischen sey, und wie an der Wurzel המ die Grundbedeutung strepuit hafte (vgl. auch ים von ימם, המם) und in den mannigfaltigen Stämmen: המה, המם, המר, המס hervortrete. So ist קול המלה = קול המון, lautes Geräusch, vgl. Dan 10, 6., verglichen dem eines Heereslagers.

26—28. Jehovah erscheint dem Propheten einer zwiefachen Seite nach. Einerseits als die Fülle der gröſsten Majestät und Herrlichkeit in sich tragend. Wohin der Prophet den Blick richten mag: die Erscheinung ist überall, von oben bis unten eine feurige, glänzende (Vs. 27.). Dieſs gehört zu der Idee der כבוד יי, Vs. 28., deren der Prophet im Geiste ansichtig wird. Andererseits läſst sich Jehovah für den Propheten herab. Er erscheint ihm in menschlicher Gestalt (Vs. 26.), denn theils kann er nur so seinen Anblick ertragen, ohne den Tod zu erleiden, theils ist seine Erscheinung nur so darstellbar und passend in den symbolischen, anschaulichen, dramatischen Charakter der Vision. Aufs engste verwandt ist damit Dan. 7, 9. (vgl. meine neuen krit. Untersuch. S. 40 ff.). Diese Parallelstelle und die in ihr

sich findende deutliche Unterscheidung zwischen dem Alten Tage und dem Menschensohne (Vs. 13.), wirft ein Licht auf u Stelle, so fern sie die Unhaltbarkeit derjenigen älteren Ansi wornach der Messias hier verstanden wurde (intellige Christ filium Dei, qui a patre judex hujus universi constitutus inca tionis suae mysterium ita quoque praefigurabat. J. H. Mich lis), darlegt. Eigentlich denkt sich der Prophet die δόξα κυρίου an sich so erhaben, dafs sie nicht beschrieben wer ganz ans Licht für ein sterbliches Auge treten kann — daher mildernde Ausdruck: דמות כבוד יי. Es ist die תמונת יהוה wie sie Num. 12, 8. (vgl. Ps. 17, 15.) genannt wird: ein Abgl ein nur an das wahre Wesen erinnernder, keineswegs es g erschöpfender Abdruck der göttlichen Herrlichkeit. Unter al Gestalten eignet aber keine so sehr zu dieser Darstellung die des Menschen, den Jehovah selbst als nach seinem Bilde schaffen und als seinen Repräsentanten und Stellvertreter auf den betrachtet wissen will, Gen. 1, 27 ff. Ps. 8, 6 ff.

Auf diese Herablassung Jehova's zu dem Propheten bezi sich auch die Vergleichung der glänzenden Erscheinung mit d Regenbogen Vs. 28. Dafs hier auf die St. Gen. 9, 12—17. gespielt sey, erhellt schon aus den Worten, welche in ei sichtlichen Beziehung zu jener St. stehen; zugleich aber auch der Verwandtschaft der Sache. Iris est symbolum foederis gratiae — sagt hier treffend J. H. Michaelis. Eine so eig thümlich ethische Idee, wie sie jene grundtheokratische schauung ausspricht, kann sich schwerlich in der symbolisch Sprache der Propheten verläugnen: auch ihm, dem zu hoh Werke berufenen, erscheint Jehovah in menschlicher Gestalt u als der Bundesgott, voll herablassender Gnade und Liebe. Di erhellt auch aus der Apoc., wo 4, 3. um den Thron Gottes Regenbogen mit smaragdenem Glanze erscheint — ein schö Symbol da, wo eingangsweise die Erhabenheit des Erlösun werkes und die in demselben sich bethätigende Herrlichkeit G tes erscheint; 5, 12—14. Vitringa sagt: foedus illud c Noachidis percussum totum est symbolicum, et ipsa Iris sec dum maximam vim symbolicae significationis, quae in ea in referenda erit ad regnum illud gratiae, quod Deus in oeconon gratiae illustrissimo modo exhibet in Christo Jesu filio s

(p. 176). Dafs Bemerkungen, wie die von Heinrichs: regia dignitas iride indicatur (p. 177.) unrichtig sind, erhellt aus Apoc. 10, 1., wo der letzte Engel den Regenbogen auf seinem Haupte trägt, unstreitig mit Rücksicht auf den Inhalt seiner Verkündigung, die Verwirklichung des Erlösungswerkes, die Vollendung des Heilsplanes, ἐτελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ. (10, 7.). Da ist das Bundessymbol, das Zeichen des Mittleramtes ganz an seiner Stelle. Man darf an unsrer Stelle nicht einwenden, dafs die Vision nur eine Furcht erregende sey; tota haec visio fuit formidabilis, wie Calvin sagt, welcher deshalb auch hier nur die Idee der majestas Dei refulgens in coelis ausgedrückt sehen will. Denn die Herablassung Gottes, sein Bundeszeichen schliefst seine Herrlichkeit nicht aus, sondern vielmehr ein. Der Prophet will gerade sagen: ungeachtet so sich ihm Jehovah offenbarte, er es an Zeichen seiner Gnade und Liebe nicht fehlen liefs, konnte er doch den Anblick seiner Herrlichkeit nicht ertragen. So schliefst zugleich das Symbol den folgenden Gedanken, 2, 1. 2. mit in sich: der gnädige Gott richtet den anfänglich entsetzten wieder auf. Matt ist die Erklärung (Rosenmüllers), wornach hier nur auf die Farbenpracht und das Farbenspiel des Regenbogens Rücksicht genommen seyn soll; vgl. Virg. Aen. IV, 88 sq. 700 sq. und im Grunde auch nicht einmal streng vereinbar mit dem Vs. 27. gesagten.

Cap. II.

Der Prophet schildert zunächst die subjektive Wirkung der Theophanie auf sein Gemüth, als Fortsetzung des Schlusses von 1, 28., Vs. 1. 2. So tief gedemüthigt, so erschrocken derselbe auch vor der erhabenen Gottes-Offenbarung zusammensinkt, so mächtig richtet ihn doch zugleich die göttliche Stimme auf.

Quantum ad reprobos spectat, sic terrentur Dei conspectu, ut prorsus concidant, nec resurgant. Fidelium autem alia est ratio, quia corrigitur in ipsis carnis superbia: deinde porrigit illis Deus manum et ipsos restituit quasi e morte in vitam. — Interea simul docet propheta, hac voce nihil fuisse effectum, donec Spiritus accessit. Deus quidem efficaciter operatur per suum sermonem, sed tenendum est efficaciam non esse inclusam in sonitu ipso, sed prodire ab arcano spiritus instinctu. Calvin.

Der Geist Gottes ist hier theils die den Propheten selbst überwältigende, ihn ergreifende Macht, theils die in ihm selbst als siegreich sich herausstellende göttliche Kraft, worin der ganze ächte Muth und die hohe Freudigkeit für seinen Beruf wurzelt.

Die Anrede: Menschensohn ist charakteristisch für die dem Ganzen der ezechielischen Weissagungen mit grofsartiger Constanz aufgeprägte Eigenthümlichkeit — sie steht hier mehr als 80 mal, und ausserdem nur noch bei dem Zeitgenossen Daniel, 8, 17. —, als auch für die innere Grundrichtung und ethische Anschauungsweise des Propheten. Jene Benennung auf einen bloſsen Idiotismus des Hebr. (oder Chaldäischen) für: Mensch, Mann zurückzuführen und darin nichts weiter als eine gewöhnliche Anrede sehen (vgl. Rosenmüller), verbietet alles. Denn schon die häufige Wiederholung gerade dieser, mit keiner andern abwechselnden Phrase, zeigt ihre Emphase, ihre Bedeutung für den Propheten. Sodann ist es keineswegs ein als anderweitig geläufiger Idiotismus nachzuweisen, daſs gerade die Formel in Anreden gebraucht wird: in diesem Falle liegt es in der Natur der Sache, daſs sie eine für den angeredeten charakteristische Bedeutung enthalte *). Dieſs ist namentlich bei Daniel und den verschiedenen Anreden an denselben ganz deutlich; s. meinen Comment. S. 298. Endlich ist auch die Wahl des Ausdrucks בן־אדם nicht zu übersehen und auf dessen ursprüngliches Verhältniſs zu andern Bezeichnungen des Menschen zu achten. Gerade in diesen anthropologischen Bezeichnungen zeigt sich die dem Hebraismus eigenthümliche religiöse Tiefe und scharfe Begriffsbestimmung. Während die Worte איש und אישה als die reinen Geschlechtsbezeichnungen gebraucht werden, steht das etymologisch mit איש verwandte אנוש (s. Tuch, Comment. z. Genesis S. 83.) doch mit steter Rücksicht auf seine ursprüngliche Bedeutung: schwach, krank seyn, es ist die ethische Bezeichnung des Menschen (vgl. Tholuck, Beitr. z. Spracherkl.

*) Man vgl. auch über die griech. Anrede ὦ ἄνθρωπε Heindorf ad Platon. Georg. §. 15. und 155. Soph. §. 30. demzufolge darin lenis quaedam contemptus significatio enthalten ist.

d. N. T. S. 61 ff.); daneben aber bezeichnet אדם den Menschen seiner physischen, natürlichen Beschaffenheit nach *), woraus sich theils die Bedeutungen des Wortes und sein ganzer Gebrauch (vgl. insbesondere Stellen wie Ps. 8, 5. Hiob 25, 6.), theils namentlich die Verbindung mit בן zur Genüge erklärt. Beiden Ausdrücken, dem אנוש wie אדם, steht gegenüber das W. גבר, die Bezeichnung des Menschen seiner Kraft nach **). — Die emphatische Anrede בן־אדם ist also eine stete Erinnerung und Mahnung für den Propheten, er sey ein Mensch, wie alle übrigen. Dieſs ist nur charakteristisch für eine Zeit, wie die des Exils, welche lebendiger als irgend eine andere den Abstand des Menschen von Gott, das was der Mensch vor Gott sey, erfuhr; ingleichen für den Propheten, dessen so überaus kräftige und gewaltsame Natur einer solchen steten Hinweisung auf das, was sie von Hause aus vor Gott sey, bedurfte, τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλυψέων ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι, wie der Apostel sagt, 2 Cor. 12, 7. So enthält der Name eine stete Demüthigung für den zu hohem Amte berufenen, um Gewaltiges auszurichten auserkorenen Mann. Unter den älteren Ausll. sahen die Meisten das Richtige, wie Hieronymus: Ne eleventur (prophetae) in superbiam — admonentur fragilitatis suae et filii hominum nuncupantur, ut homines se esse noverint. Aehnlich ist auch die Bezeichnung des Sacharjah durch das: dieser Jüngling, 2, 8., wobei schon Vitringa mit Recht bemerkt: hominem brevis aevi, multarum rerum imperitum, coelestium maxime

*) Daher auch sein Gebrauch in der mosaischen Kosmogonie Gen. 2, 7., woraus jedoch nichts für die etymologische Herleitung des Wortes folgt. Vielmehr ist die Grundbedeutung unstreitig: roth seyn, von der rothen Fleischfarbe — zumal da in dieser Hinsicht die orientalischen Sprachen Bestimmungen dieser Art lieben, s. Frähn z. Ibn Foszlan p. 72 ff. — also jedenfalls doch ein physischer Grundbegriff.

**) Vgl. auch über den Unterschied von vir und homo Herzog z. Caes. de b. Gall. V, 58.

ignarum, non tam contemptus, quam differentiae causa appellat נער, et liceat dicere rudem, multa docendum, quo eodem sensu Ezechiel passim בן־אדם appellatur *). Zugleich aber enthielt diese prophetische Bezeichnung ein wichtiges praktisches Moment für seine Zeitgenossen, seine Zuhörer. Sie sollten dadurch ganz von ihm dem Menschen ab- und desto mehr zu Gott und dem Gottes Geiste, der sich in dem Propheten darlegte, aufschauen. Dieſs hebt sehr gut Calvin hervor: non dubito quin Deus voluerit consulto proponere ipsum quasi gregarium hominem et contemptibilem externo aspectu: interea vero ipsum attollere supra cunctos mortales, quia dignatus fuerat ipsum dono prophetiae.

3—7. Die Sendung des Propheten, die nächste Folge jener Geistesausrüstung. Unbekümmert um die Verderbniſs des Volkes, die Gröſse seines Abfalls, die daraus hervorgehende ganze Bitterkeit des prophetischen Berufes, soll der Prophet sein Amt verwalten.

3. Zuvörderst eine kräftige Schilderung des Volkes, seines sündhaften Treibens. Israel nennt der Prophet nicht einmal גוי, sondern geradezu גוים. Ea voce eos aequiparat reliquis gentibus, ut non-populus, Hos. 1, 9. Sed eo quod sequitur eos infra reliquas gentes dejicit. Michaelis. המורדים nicht als Apposition und als Adjektiv zu גוים gehörig zu fassen, so daſs der Artikel durch nachlässige Kürze so eingeschoben wäre (Ewald §. 480.), sondern המ" ist Substantiv (vgl. 20, 38.) und also weitere Fortführung des Gedankens: zu den Rebellen da, welche gegen mich sich empörten.

4. והבנים und zu diesen, solchen Kindern. Wenn nicht das Volk in diesem eigenthümlichen Verhältnisse zu Jehovah stände, so würden sie gar keinen Propheten erhalten: Der Abfall der Kinder Gottes macht diese Sendung eben so dringend nothwendig, als schwer und mühselig. Die Worte קשי פנ" וגו" stehen in genauer Beziehung zu Vs. 3. Die Schamlosigkeit zeigt

*) Vgl. dazu auch Hengstenberg, Christol. II, S. 30 ff. Hitzig, Comment. S. 299.

sich in der Empörung der Kinder gegen den Vater (מרדו־בי) — das so völlige Vergessen der erziehenden, in einer Fülle von Liebesbeweisen thätigen Gnade Gottes —; die Schamlosigkeit, jener Grad des Verderbens, geht aber aus der innern Gesinnung, der Herzensverhärtung hervor (daher auch das Anhalten ihres Sündigens: sie und ihre Väter bis auf diesen Tag, Vs. 3.).

5. Unter solchen Verhältnissen ist der Erfolg der prophetischen Wirksamkeit höchst zweifelhaft. Allein darauf zu sehen und darnach zu handeln, ist blofs menschliche Schwäche und Beschränktheit: vor Jehova's Augen gelten höhere Rücksichten, er begehrt ein Handeln im alleinigen Aufblick zu ihm und seinem allezeit heiligen Willen. In Jehovah und seinem Bundes-Verhältnisse zu seinem Volke liegt die Nothwendigkeit seiner Offenbarung, sein Zeugnifs, die Kunde von ihm mufs in Mitten Israel's vernommen werden: so liegt auf Gottes Seite das vollkommene Recht, das ungetreue Volk zu bestrafen: es ist ohne Entschuldigung. So will Jehovah selbst nicht blofs die Bekehrung, sondern auch die Verstockung des Volkes, Jes. 6, 9 ff., so fern er zunächst nur will die Predigt von sich, diese wollen mufs kraft seiner Vaterschaft und seiner Treue gegen sein Volk. So streng daher einerseits die prophetische Verkündigung auf den Willen Gottes zurückgeführt werden mufs, als ein Ausfluss und Abdruck desselben anzusehen ist, so nicht minder die Wirkungen derselben: das Hören und Nicht-Hören derselben ist gleichfalls Gottes Wille, da er sonst sein Wort selbst zurückhalten müfste. — ואם־אם, sive, sive. Falsch Rosenm.: illi si audiant, bene est, sin minus etc. Er meint, es müsse dann אם־אם stehen, wogegen sich Maurer mit Recht auf Stellen wie Jos. 24, 15. Eccles. 11, 3. 12, 14. beruft, so wie auf Vs. 7. und 3, 11., wo dann der Nachsatz fehlen würde. ואם וה", sive non audiant, sey es, dafs sie es unterlassen darauf zu achten, vgl. Jerem. 26, 14; 40, 4.

6. In jener Betrachtungsweise liegt für den Propheten eine unversiegbare Quelle des Muthes und der Unerschrockenheit. — סרבים וסלונים ארחך, unstreitig, wie auch das folgende, eine proverbielle Redensart. סלון ein Dorn, ein Stachel, 28, 24. vgl. im Arab. سلّ, nach dem Kamus: spinae in ramis pal-

marum und: spinis palmarum similis sagittae cuspis (Freytag, II, p. 337.), im Talmud. סלוא und סלתא, aculeus, Buxtorf, p. 1482. Die Grundbedeutung ist סלל, steigen, aufsteigen, hervorspringen (vgl. סלם, eine Leiter, סוללה, eine Erdaufschüttung, ein Wall, סל, ein — auf dem Kopf getragener — Korb), daher eigentl.: eine hervorspringende Spitze. Unrichtig vergleichen die lexx. das Arab. سلّ, extraxit, evaginavit; dieſs hängt mit dem Hebr. שלל zusammen. Dornen, hier Bild heftiger, empfindlicher Schmerzen, wie in dem Sprüchworte: Dornen in den Augen, Stacheln in den Seiten, Num. 33, 55. Jos. 23, 13. vgl. auch Schultens ad Job. I. p. 135. Auch כאב bedeutet wohl eigentlich stechen (כפכף und صفصف, spina), daher schmerzen. — סרבים übers. die Meisten: refractarii, rebelles. Dieſs ist allerdings die abgeleitete Bedeutung im Chald. und Syr. Sie ist jedenfalls in diesem Contexte unpassend. Daher erklärten schon ältere (vgl. Jarchi) das Wort durch קוץ, Dornen. Castelli übers. urtica, Brennnessel. Die Grundbedeutung ist aus den vielen verwandten Worten שרב, סרף, שרף, צרף, צרב, זרב klar, nämlich: brennen. Es scheint dem שכים, Num. 33, 55. zu entsprechen, zumal da auch in den angef. Stämmen die Bedeutungen stechen und brennen, einen brennenden Schmerz verursachen, enge zusammenhängen. Man faſst also den Ausdruck wohl am richtigsten in dem allgemeinen Sinne Stacheln. Die abgeleitete Bedeutung im Aramäischen erklärt sich dann gerade am besten aus der Grundbedeutung: stechen, stachlich seyn; vgl. im Arab. حسكى, eine Distel, حسكى, zornig seyn, حسكة, odium, inimicitia. Die Dornen von den Leidenschaften gebraucht sind sprichwörtlich bei den Arab.; vgl. Erpen., provv. ar. centur. duae p. 12. Daſs Dornen und Disteln anderswo Bezeichnungen der Gottlosigkeit, wie feindlicher, gefährlicher Mächte sind, ist bekannt; s. Gesenius, z. Jesaia I, S. 378. 400. — Gesteigert ist noch der Gedanke,

die Gröfse der schmerzhaften Gefahren durch das: bei Scorpionen sollst du wohnen; vgl. Deut. 8, 15. Bochart, hieroz. III, p. 51 sq. Abulfeda ann. IV, p. 414 sq. Adler.

8—III, 3. Die positive Seite der Ermahnung. Im Gegensatz zu dem widerspenstigen Volke soll der Prophet das Bild eines gehorsamen Knechtes Jehova's, der seine höchste Freude an seinem Worte findet, darstellen. Der Gedanke ist in einer symbolischen Handlung ausgedrückt. Eine mit Trauersprüchen aller Art beschriebene Buchrolle wird dem Propheten zum Essen dargereicht: er gehorcht und findet die Rolle von süfsem Geschmacke. So schwer auch einerseits der Beruf erscheint, nach dieser Seite hin betrachtet, das Bewufstseyn, Gottes Diener zu seyn, ist ein reicher Quell unendlich überwiegender Freude. Dafs der Gedanke nicht in blofs bildlicher Weise, wie häufig (vgl. Ps. 81, 11.; 119, 131. Jer. 6, 11. 15, 16.) ausgedrückt ist, gehört nicht der blofsen Manier dieses Propheten an *): es ist diefs vielmehr der am meisten energische Ausdruck jenes Gedankens. Der Prophet erscheint darnach zugleich als handelnde Person, welche jenen göttlichen Befehl sofort innerlich vollzieht. So gehört also die symbolische Handlung keineswegs der blofsen Fiktion und *Form* an. Es ist die Realität eines innern Zustandes, der höchsten geistigen Erregtheit, des wahren höheren Eingehens in den göttlichen Willen. Trefflich Vitringa: res itaque ita se habet, prophetas extra se raptos totos veluti transiisse in partes Dei et in contemplationem erectos puram et spiritualem, carnalem exutos affectum, quicquid videbant facere posse ad gloriam Dei, ejusque non gratiam tantum sed et justitiam illustrare posse, animo suo probasse, perspecta omnium viarum Dei aequitate et sapientia, atque adeo ex meditatione omnium Dei sermonum qualisqualis argumenti magnam percepisse voluptatem (ad apoc. p. 441.). In einer etwas verschiedenen Weise gebraucht die Apocalypse das Symbol. Dem Johannes erscheint der Geschmack

*) Wie noch z. B. Ewald die Sache ansieht: quod alias intra imaginum et comparationum fines subsistit, id quidem prophetae in visionibus narrandis vere ita fieri fingunt fictumque facile lectores intellecturos sibique condonaturos sperant; comment. ad apocal. p. 192.

der Rolle bitter und süfs, 10, 8 ff. — mit Rücksicht auf den Inhalt der Verkündigung, die Kämpfe und den Sieg des Reiches Gottes. Ganz herabgedrückt erscheint dagegen die hohe Energie, wie sie namentlich in dem ezechielischen Symbol waltet, im 4ten B. Esra, wo dadurch allein der Gedanke der Inspiration *) ausgedrückt werden soll, 14, 38 ff. Hier erkennt man deutlich die todte apokryphische Nachbildung in ihrem Unterschiede von der lebendigen reinen Ergreifung und Ausführung des Gedankens.

10. Die Buchrolle war ein ὀπισθόγραφον — also ganz und gar angefüllt mit allen nur möglichen Klagerufen: הגה, das Seufzen, wie das Verbum Jes. 16, 7. Jerem. 48, 31. gebraucht wird. הי, das Wehgeschrei, eine hellere Form für הוי, הו, Ewald, §. 440.

Cap. III.

4—9. Das ächt prophetische Bewufstseyn wurzelt in Gott, der höchsten Lebensquelle, hält darum aber auch zugleich das Ziel der Prophetie fest. Es gilt dem alten, von Gott erwählten, schon, so vielfach gewarnten und zum Heile berufenen Bundesvolke: seiner Verwegenheit und vermessenen Gottlosigkeit soll also ein eben so hoher göttlicher Muth, wahre Glaubenskraft entgegengestellt werden. Man hat darüber gestritten, ob diese Stelle eine Schilderung des Berufes Ezechiel's von der erfeulicheren Seite aus, um ihm denselben zu erleichtern, enthalte, oder die damit verknüpften Schwierigkeiten und Hindernisse bezeichnen solle. Im Grunde aber sind beide Ansichten unrichtig. Denn die erstere streitet mit den klaren Worten des Textes (s. besonders Vs. 9. und dagegen auch Calvin); die zweyte enthält nur den bereits 2, 3 ff. ausgesprochenen Gedanken und würde also eine matte Tautologie in die Stelle hineinbringen. Vielmehr wird hier dem Propheten die Aufgabe vorgehalten, deren er sich bei seinem Wirken unter dem Volke und für dasselbe stets bewufst seyn soll: Es ist das Volk Israel — aber zugleich ein in Sünden ver-

*) Wie im Arab. وحى conj. IV. so gebraucht wird; vgl. Kor. Sur. 91, Vs. 8. Gesenius, carmm. Samar. p. 82.

unkenes Volk — also bedarf es einer diamantenen Stirn, härter als Felsen, um ihm entgegen zu treten.

5. Die prophetische Mission geht nicht an heidnische Völker, die Feinde der Theokratie, sondern an das Haus Israel. Mit besonderem Nachdruck ist das אל בית ישראל gesetzt: das Gotterwählte, auch jetzt noch in so weit nicht von Gott verlassene Volk, dafs ihm dieser Gnadenerweis zuertheilt wird. Jene bezeichnet Ezech. nach dem Vorgange des Jesaia 33, 19. als Völker „von dunkler Rede und unverständlicher Sprache.“ So hatte Jesaia bereits die Schrecken erregenden, das Land verheerenden Feinde genannt (vgl. dazu mein Handb. d. Einl. I, 1, S. 95.). Dem Ezech. gilt aber die äusserliche Differenz der Sprache zugleich als Symbol des Stumpfsinnes, der geistigen Unempfänglichkeit für das Höhere und Göttliche. Coccejus: non de dialecto tantum, sed etiam de ipso sermonis argumento hic cogitandum. Ein ganz verwandter Sprachgebrauch findet sich auch im Arabischen; vgl. Frähn zu Ibn Foszlan p. 189 ff.; wo es bei Schemseddin heifst: „Warenger sind ein unverständlich redendes (غُتْم) Volk, das fast kein Wort versteht“, und wozu Frähn bemerkt: „In diesem Ausdrucke scheint nicht blofs die Idee von einem entlegenen, mit Arabern nie in Berührung gekommenen, eine eigene, von der ihrigen ganz verschiedene und ihnen unverständliche Sprache redenden Volke zu liegen, sondern auch die Idee der Stupidität, Rohheit, Unkultur, wie im Griech. βάρβαρος.“ Sehr passend erinnert Fr. zugleich an die Koranstelle, Sur. 18, 92.: „ein Volk, das keine Sprache verstand“, ein barbarisches, stupides Volk. (עמק, tief, hier emphatisch: unergründlich = unverständlich.)

6. 7. So sehr sich auch die Israeliten bevorzugt sehen vor der heidnischen Masse — sie können sehr gut hören, verstehen das Wort Jehova's, da dasselbe schon so oft an sie ergangen ist, sie mit demselben bekannt gemacht sind, — so sehr fehlt es doch andererseits an ihrem guten Willen (לא יאבו), darauf zu achten. In dieser letzteren Hinsicht steht Israel sogar tief unter seinen heidnischen Umgebungen. Hier fände die prophetische Predigt eher Anklang, als in Israel. Das אם לא ist als Schwurformel zu fassen und der Satz אם לא שלחתיך hypothetisch:

wahrlich, erfolgte eine Sendung an jene Heiden, sie würden auf dich hören. Der Prophet spricht einen Erfahrungssatz aus. Es wird unstreitig erinnert an die denkwürdige Begebenheit des Jonas, dessen in ihrer Art einzige Geschichte zu gewaltiger Beschämung des Bundesvolkes den Gegensatz des unbußfertigen Israel und der von dem Worte des Propheten mächtig ergriffenen heidnischen Stadt darlegte. Mit Recht nennt daher Jäger, zu freilich anderem Zwecke jene Uebereinstimmung anerkennend, Jon. 3, 5 ff. einen faktischen Beleg zu dem Ausspruche Ezechiel's (Tübinger Zeitschr. 1840. 1. H. S. 134. 138.). Ezech. wurde dann um so nachdrücklicher an jene Geschichte erinnert: nicht zu jenen Völkern gesandt, zu denen einst der Prophet gesandt war, und in deren Mitte er jetzt lebte, um eine neue μετάνοια unter ihnen hervorzurufen: er sollte noch einen der letzten energischen Versuche mit seinem eigenen Volke machen; vgl. auch Matth. 11, 21; 12, 41.

9. Vgl. Jes. 50, 7. Jer. 1, 18. 15, 20. שָׁמִיר am wahrscheinlichsten der Diamant, dessen Härte bereits den Alten (duritia inexarrabilis est. Plin. h. n. 37, 15.) wohlbekannt war; vgl. Winer, Reallex. I, S. 333 ff.

10—15. Der Prophet erhält schließlich den Auftrag, sich nunmehr ungesäumt in seinem neuen Amte zu seinen Landsleuten zu begeben, unter ihnen als Prophet aufzutreten. Der Geist führt ihn deßhalb aus dem Orte der Vision, Jerusalem und dem Tempel zurück zu seinem gewöhnlichen Aufenthalte. Hinter sich hört er noch den Lobgesang und das Rauschen der Cherubim. Das מִמְּקוֹמוֹ, von seinem Orte aus, kann nur den Tempel bezeichnen, den Ort, wo sich Jehovah kund thut = מְקוֹם קָדְשׁוֹ, Ps. 24, 3.; vgl. 1 Chr. 16, 27. Hiemit stimmt auch der Anfang der Vision (1, 4.), wo das ekstatische Verweilen des Propheten im Heiligthum bereits angedeutet wurde. Ganz unhaltbar ist sonach die Erklärung: e medio Cheruborum (Rosenm.). — מְשִׁיקוֹת steht hier in der allgemeinen Grundbedeutung von נָשַׁק, reihen, zusammenfügen, heften (einer an den andern gereihet), wie sonst nur noch mit geringer Modifikation derselben Gen. 41, 40. sich fügen, richten; vgl. Schultens ad provv. p. 318. und die Anmk. zu 39, 9.

14. Der Prophet läfst uns sodann einen Blick in sein Innere, seine Stimmung und sein Verhalten werfen. Voll bitteren Unmuthes verläfst er den Schauplatz der erhabenen Vision — Jehova's Hand waltet mächtig über ihm — ein trauernder verweilt er sieben Tage unter seinen Landsleuten. Die Worte מר בחמת רוחי lassen eine mehrfache Auffassung zu. Sehr gewöhnlich ist die Grotius'sche Erklärung geworden: valde tristis ob mala imminentia, quorum esse jubebatur *κακὸς ἄγγελος*. Allein wenn gleich מר von dem Affekte des Zornes wie der Betrübnifs gebraucht wird (Gesenius, thes. s. v.), so ist dieſs doch entschieden gegen die constante Bedeutung von חמה, welches nie vom Schmerze, sondern nur vom Zorne steht, und wodurch hier also die Bedeutung des מר näher bestimmt wird. Von einem Rückfalle in die frühere Muth- und Kraftlosigkeit (2, 1.) kann aus diesem Grunde hier nicht die Rede seyn. Wie haben wir uns aber dann den Unwillen und Zorn des Propheten zu denken? Man kann dabei das רוחי urgiren, als ob der Prophet seinen Geist, sein natürliches Bewufstseyn dem göttlichen Geiste und dessen Wirksamkeit an seinem Innern entgegenstellte. Dieſs hat namentlich Calvin sehr schön durchgeführt. Videtur tacita esse antithesis inter motum illum quo abreptus erat, et inter affectum non quidem prorsus vitiosum, sed qui aliquantum distaret a gratia illa spiritus; quia propheta sic flagrabat zelo, ut fere sui oblitus Dei jussa capesseret. Eine solche Stimmung können wir uns füglich denken, nach der voraufgegangenen Schilderung des Verhältnisses Israel's zu seinem Gotte: nun im Momente, da er gegen das Volk sich seiner Aufträge entledigen soll, übermannt den Propheten ein Unwille, welcher erst der göttlichen Heiligung bedarf, um nicht auf entschiedene Abwege zu gerathen. Allein ich gestehe, dafs es mir scheint, auch dieser Gedanke hätte dann anders ausgedrückt seyn müssen. Namentlich befremdet in diesem Falle der Ausdruck חמה. Ueberall nämlich, wo von dem blofs natürlichen, menschlichen und unheiligen Unmuthe oder Zorne die Rede ist, braucht der Hebräer חרה, vgl. namentlich Jon. 4, 1. 4. 9. und die vielen Stellen bei Gesenius, thes. 2, p. 518. Auch an unserer St. würden wir

sicher alsdann lesen: ויחר לו. Dagegen ist es eine sehr feine Bemerkung rücksichtlich unsers חמה, welche J. D. Michaelis macht: חמה nobile irae nomen, cum fortitudine conjunctae (supplem. 3, p. 815.). Dieſs bestätigt sich durch den constanten Gebrauch des Hebräischen, durch die Etymologie, wie auch durch die Derivata im Arab. Wir halten auch hier den guten Sinn des Wortes fest und vergleichen ganz analoge Stellen, wie Jerem. 6, 11. „ich bin voll vom Zorne Jehova's". Besonders analog ist Jerem. 15, 17.: „wegen deiner Hand (der Hand Jehova's, die den Propheten ergriff) saſs ich einsam, denn mit Zorn erfülltest du mich." Es geht dem Ezech. nicht anders, als seinem Zeitgenossen Jeremias. Auch ihn hat bei dem Hinblick auf den Abfall und die Strafgerichte des Volkes ein heiliger Zorn — jener mit klarer Erkenntniſs verbundene Affekt, wie ihn auch das N. T. durchaus anerkennt; s. Tholuck, z. Bergpredigt S. 171. — ergriffen: denn Gott selbst hat ihm dafür das Auge des Geistes geöffnet und zum Verkündiger des Gerichtes berufen; und mächtig erfährt der Seher dabei die Hand Jehova's, die zum Weissagen übermächtig treibende innere Geisteskraft, welche ihn nicht ruhen und rasten läſst, bis er sich des göttlichen Befehles entledigt.

15. ואשב־משמים = ואשבה משמם Esra 9, 3. 4. משמים, eigentl. einer der Schweigen beobachtet, also ausser Verkehr mit andern dasteht, einsam. Unrichtig der Syrer: ܬܡܝܗ, attonitus, wie auch viele Neuere. Sitzen am Boden, besonders einsam schweigend sitzen war Zeichen der Trauer, Hiob 2, 13; Thren. 1, 1. 3, 28. Vgl. auch die St. Jerem. 15, 17. Sieben Tage war die gewöhnliche Trauerzeit, Hiob 2, 13. Winer, Reallex. II, S. 733. — Wie Jeremias 7, 29 ff. die Weisung erhält, die tiefste Trauer anzulegen, und einen Trauergesang über sein unglückliches Vaterland anzustimmen, so sehen wir hier von vorn herein den Ezechiel als einen Trauernden, wie es zu dem Inhalte der ihm gewordenen Verkündigung passte. So sollte eigentlich das Volk in reumüthiger Trauer und Demüthigung vor seinem Gotte sitzen: aber der Repräsentant desselben, der einsam dastehende Knecht Jehova's, ist zugleich ein Zeichen, wie Gottvergessen die ihn umgebende Menge und wie gerecht die

Strafe Jehova's, die auf sein Volk herabkommen, sind. Ausserordentliches kündigte sonach auch die äussere Erscheinung des Propheten an, und es war ein Fingerzeig für seine Zeitgenossen, dafs durch seinen Mund Jehovah kund thun wolle, was er mit Israel vorhabe.

Auch die Umgebung, in welcher sich Ezech. befand, wird uns genauer angegeben. Die גולה, die Deportirten bilden zwey Klassen, diejenigen, welche sich erst neuerdings am Chaboras niedergelassen hatten, und die alten, dort schon von früheren Zeiten her wohnenden ehemaligen Bewohner des Zehnstämmereiches. Wie hiemit die Lokalität übereinstimmt, ist schon zu 1, 3. gezeigt: Hier ist diese Bemerkung noch besonders hervorgehoben um die Wichtigkeit dieser Lokalität zu bezeichnen, welch ein fruchtbares und reiches Feld für die Wirksamkeit des Propheten sich hier eröffnete. Die Worte ואשר המה יושבים שם sind schon früh vielfach mifsverstanden. Der Chald. Syr. Vulg. übers. „und ich wohnte dort, wo jene wohnen." Auch das Keri hat statt ואשר die erklärende Glosse ואשב, wie auch viele codd. lesen. Man hielt nämlich das אשר für das fut. von שׁוּר, שׁוּר, habitavit (Dan. 2, 22.), welches jedoch im Hebr. nicht vorkommt. Andere vermutheten (s. Mestingh, in der syll. dissertt. Schultens. et Schroed. II, p. 892. Hitzig, Begr. d. Kritik S. 121 ff.), dafs die Texteslesart: וְאָשָׁר sey: „und ich sah sie dort sitzen". Noch willkührlicher und unstatthafter ist die Emendation Maurer's, der וְאָשָׁר = ואסר, et deverti eo, deversabar ibi etc. zu lesen vorschlägt. Alle diese Mifsgriffe sind hervorgerufen durch Nichtbeobachtung des Verhältnisses der Sätze: הושבים אל und שם — אשר וש". Die Texteslesart, welche als die ursprüngliche sich auch in den LXX. (τοὺς ὄντας ἐκεῖ) bezeugt findet, ist unstreitig וְאָשָׁר. Beachtet man nun, dafs ישב אל nur heifsen kann: sich niederlassen an einem Orte, ישב mit שם aber: dort bereits wohnen; so ergiebt sich ein ganz einfacher und klarer Gegensatz. Es sind die neuen Ansiedler und die älteren Bewohner der Gegend gemeint. Die Weglassung der näheren Zeitbestimmung kann aber so wenig auffallen,

als in dem Satze: ܟܠ ܕܐܬܪܥܝܘ ܐܘ ܡܬܪܥܝܢ ܐܟܘܬܗܘܢ, alle welche so gedacht haben oder noch so denken, wie sie, Assem. b. Or. I. p. 357, 5.

Zweyter Abschnitt.

Capitel III, Vs. 16. — Cap. VII.

In einer Reihe von symbolischen Handlungen und eigentlichen Weissagungen verkündigt der Prophet aufs umständlichste den nahen Untergang Juda's und Jerusalem's mit allen seinen Schrecknissen (IV—VII.). Hiezu bildet nun die Stelle III, 16—27. den Eingang, sofern sie die allgemeinen Gesichtspunkte feststellt, nach welchen der Prophet jene Schreckens-Botschaft aufgefaſst wissen will.

Die Berufung des Sehers ist geschehen, der göttliche Auftrag ihm im Allgemeinen gegeben, die sieben Tage der Trauerzeit sind vorüber — so ist der Moment gekommen, wo sich derselbe seines Auftrages entledigen soll. Der erste Erguſs des von Gott ihm mitgetheilten Geistes ist die Verkündigung des göttlichen Gerichtes. Die höhere Nothwendigkeit dieser Botschaft liegt in der neuen Stellung, welche nunmehr der Prophet zu Jehovah einnimmt. Nämlich a) fordert Jehovah jede einzelne Seele von ihm als dem Wächter Israel's: die Pflicht der Ermahnung des sicheren Sünders, des gefallenen Gerechten ist darum eine mit unabweisbarer Nothwendigkeit ihm auferlegte (Vs. 16 — 21.). b) Dabei hat er aber nicht auf den bloſsen Erfolg zu sehen: mag noch so groſs seyn der Widerstand, welchen er findet, und der ihm den Mund schlieſst, sobald Jehovah, in dessen alleinigem Dienste er steht, es will, muſs er reden (Vs. 22—27.).

17. Der Name Wächter Israel's wird den Propheten in einem zwiefachen Sinne beigelegt, so fern bald mehr das Schicksal, namentlich die Zukunft des Volkes, ihnen am Herzen lag, sie dieselbe beobachteten, durch Gott die Kunde davon erhielten

(vgl. besonders Habac. 2, 1.); bald mehr der Zustand, die Gegenwart des Volkes Gegenstand ihrer bewachenden Thätigkeit war, sie als eigentliche Hirten des Volkes in Betracht kommen. Letztere Beziehung ist die hier besonders vorherrschende; vgl. Jerem. 6, 17. 27. Aus jenem Begriffe des Wachens wird nämlich hier unmittelbar die Pflicht des Ermahnens hergeleitet. Die Ermahnung geschieht aber theils in Folge erhaltener, bestimmter göttlicher Weisung (ושמעת מפי), theils selbst wieder mit steter Berufung und Hinweisung darauf (ממני, von Seiten meiner, mea auctoritate, meo nomine).

18 ff. Zu Grunde liegt hier das von Ezech. besonders geltend gemachte ethische Princip, wie jeder um seiner eigenen Sünde willen gestraft werde, s. Cap. 18. Hieraus erhellt die Wichtigkeit des hier aufgestellten Gesichtspunktes für die Zeitgenossen des Propheten. Im Gegensatze zu dem groben Irrthume der Zeit, wornach die Sünde und die Gerechtigkeit des Einzelnen in Bezug auf die göttliche Strafe oder Verschonung nicht in Betracht kommen, zeigt sich der Prophet schon jetzt, von vorn herein bei seinem Wirken mit jeder einzelnen Seele beschäftigt: wie ihm gerade die Aufgabe gestellt sey, für das wahre Wohl jedes einzelnen mit unermüdlicher Treue zu sorgen. — In dem מות תמות liegt wohl eine Anspielung auf Gen. 2, 17; 3, 4. Jene alte Strafdrohung Gottes wiederholt sich fortwährend in der Geschichte seines Volkes und des einzelnen. — דמו מידן אבקש. Ignavia non multum abest a perfidia. Deus enim dignatus est prophetas summo honore, dum illis animas commisit, quas adeo caras et pretiosas habet. Quod si tale depositum abjiciant, videmus eos non tantum injuriam facere hominibus, sed etiam ingratos esse Deo: et ipsorum pigritiam non solum conjunctam esse cum perfidia sed etiam cum sacrilegio. — Perinde est ac si quis speculator stationem suam desereret et proderet eam hostibus. Calvin.

20. 21. Der abgefallene Gerechte gilt vor Gott dem in seinen Sünden beharrenden gleich. So mufs sich also die prophetische Thätigkeit auf jenen in nicht minderem Grade beziehen als auf diesen. Es ist von einem eigentlichen Abfallen von dem Wege der Gerechtigkeit die Rede — hoc diligenter notandum, quia scimus optimos etiam quosque saepius labi: sed hic notatur de-

fectio, ubi quis se ad iniquitatem projicit. Facere ergo impietatem, est se prorsus dedere impietati. Calvin. — Gemäfs dem reformirten Principe, renatos labi non posse, geht auch an dieser St. Calvin davon aus: ubi semel vigere coepit spiritus regenerationis, manet perpetuo, und erklärt defshalb die justitia für eine solche, quae habeat externam speciem tantum, non autem radicem. Dagegen diente unsere und die St. 18, 24. den lutherischen Theologen mit zum Erweise des Satzes: justos labi posse (vgl. Calvin z. 18, 24. und über jene Differenz Tholuck, Comment. z. Hebr. Br. S. 237 ff.). Dafs jene Calvinische Auffassung hier ein nichtiges, völlig unbegründetes Auskunftsmittel sey, liegt am Tage. Schon der Gegensatz des רשע und צדיק, und Vs. 21., wo als die Folge der Gerechtigkeit das Leben genannt wird, macht dieselbe unmöglich. Doch mufs beiden sich entgegenstehenden Erklärungen nachgesagt werden, dafs sie zu wenig das Eigenthümliche der alttestamentlichen Gerechtigkeit ins Auge fassen. So wenig als diese eine blofs äusserliche und pharisäisch gesetzliche ist (s. darüber die trefflichen Erörterungen bei Steudel, Vorless. üb. d. Theol. d. A. T. S. 280 ff. 292 ff.), so wenig darf dieselbe doch geradezu mit der N. Tlichen Gerechtigkeit identificirt werden. Denn wenn diese letztere, die wahre Gerechtigkeit zum Himmelreich (vgl. Nitzsch, System d. chr. Lehre §. 164.), aus der christlichen Geistes-Erneuerung hervorgegangen, eine Frucht des Geistes Christi, darum auch in einem desto wirksameren und siegreicheren Kampfe gegen das Böse beharrt, so ist dagegen die alttestamentliche Gerechtigkeit, wenn gleich wesentlich auf derselben Basis ruhend, doch auf das Maafs und die Fülle des Geistes gesehen, eine unvollkommene: und in dieser Mangelhaftigkeit liegt dann auch zugleich der weniger erfolgreiche Kampf gegen das Böse, das häufigere Unterliegen des alttestamentl. Gerechten unter der Macht desselben. Ist also im A. T. von einem Abfall des Gerechten die Rede, so ist damit ein allgemeinerer Erfahrungssatz ausgesprochen als im N. T., und der Begriff selbst von der im N. T. darin liegenden Idee graduell verschieden. — ונחתי מכשול לפניו. מכשול das Mittel, wodurch jemand zum Falle, zum Untergange gebracht wird. Gewöhnlich ist dem Ezech. der Gedanke, die Sünde sey das den Untergang bereitende, das eigentliche מכשול, vgl. 7, 19.; 14,

3.; 18, 30. 44, 12. Hier bereitet Jehovah selbst den von ihm sich lossagenden, ihm untreuen den Fallstrick, den Untergang, läßt der Hingabe an das Böse also stets die verdiente Strafe folgen. Offendiculum hic vocatur poena, quum scilicet Deus vindictam suam demonstrat contra apostatas. Calvin. Dieſs ist hier nothwendig wegen des folgenden הוא ימות, so daſs er sterben muſs. Die Strafe Gottes besteht subjektiv in dem Tode des Sünders. — צדקתו. Auch das Chetibh ist hier als Plural (צְדָקָתָו) zu lesen, nicht als Singular, wie Rosenm. meint, denn gerade die einzelnen Thaten, oder Beweise der Gerechtigkeit, als nach dem Abfalle nicht mehr vor Gott Berücksichtigung findend, sind gemeint; s. Dan. 9, 16. und dazu meinen Comment. S. 342.

22 ff. Der Vs. 16—21. ausgesprochene Gedanke konnte die Ansicht hervorrufen, als ob der Prophet auf den Erfolg seines Wirkens bei demselben stets hinzublicken habe, und damit also ein Widerspruch zu 2, 5 ff. dort statuirt zu werden scheine. Dem beugt nun die St. 22—27. vor, indem sie wieder auf die früheren Aussprüche zurückgeht. Der Prophet soll und will sich keineswegs über die Zukunft täuschen; er erwartet vielmehr in derselben sehr entschiedenen Gegensatz und Widerspruch. Um diesen aber soll er unbekümmert allein auf seines Gottes Willen hinschauen. Das Unbekümmertseyn um die Feindschaft des abtrünnigen Hauses Israel soll Hand in Hand gehen mit dem sorglichen Sich-Bekümmern um das wahre Wohl jeder einzelnen Seele: denn der ächte Muth schlieſst die Treue nicht aus, sondern in sich.

Der Prophet soll sich an einen einsamen Ort, in ein Thal begeben, in seinem Hause einschlieſsen — zum Zeichen seines künftigen Geschickes; als Real-Erklärung der Worte: und du kannst nicht in ihre Mitte treten (Vs. 25.). Der zu Grund liegende Gedanke: man wird dich gewaltsam verhindern an der freien und ungestörten Wirksamkeit, der Ausübung deines Berufes in Mitten des Volkes.

25. Das: „siehe, man wirft Bande über dich und bindet dich mit ihnen“ ist schon früh (Ephraem Syrus, Hieronymus u. a.) dahin miſsverstanden worden, als ob damit das Schicksal Jerusalems, seine Belagerung u. s. w. gemeint sey.

Auf 4, 8. darf man sich dabei nicht berufen, da die Stellen ganz verschiedener Art sind und in ganz verschiedenem Zusammenhange stehen. Trefflich schon Calvin unter Vergleichung von II Cor. 6, 11.: quasi dictum esset, pervicaciam populi obstare, quominus Ezechiel munere suo fungi possit, quemadmodum si funibus ipsum constringerent.

26. Dann geschieht es, dafs Jehovah den Propheten verstummen, gleichsam scheinbar unterliegen läfst der feindlichen Macht, — doch nur, um alsobald desto herrlicher durch ihn sein Wort kund werden zu lassen. Auch in Mitten der Drangsale soll also das Auge des Sehers geheftet seyn auf Jehovah, der den Widerstand zuläfst, und ohne den auch über ihn seine Gegner keine Macht haben würden; vgl. ähnliches Sach. 13, 7. und dazu Hengstenberg, Christol II, S. 335 ff.

27. Dann zu rechter Zeit öffnet wieder Jehovah den Mund des Propheten. Seine Pflicht ist vor allen nur unbedingte Treue gegen Gott: im Namen Gottes zu reden seine höchste Aufgabe.

Cap. IV.

1—3. Erste symbolische Handlung, den Anfang der Schreckensscenen darstellend. Eine schwere Belagerung wartet Jerusalems, wie sie noch nie bisher die Stadt erlebt hat.

1. Eine Zeichnung soll der Prophet entwerfen: eine hart bedrängte Stadt auf einem Ziegelstein entwerfen. Das Schreibmaterial erinnert sofort an Babylon, wo Backsteine nicht nur das solideste und beste Baumaterial waren (Heeren Ideen, 1, 2. S. 147. 327.), sondern auch auf ihnen als dem festesten Material Dokumente aufgezeichnet und Figuren eingegraben wurden, Münter, Rel. d. Babylon. S. 93 ff. Auch hier soll die Tafel eine dauernde Bestimmung haben, ein prophetisches Dokument (אות) noch für die späte Nachkommenschaft seyn (Vs. 3.): daher also das ungewöhnliche Schreibmaterial statt des gewöhnlichen; vgl. 1 Macc. 8, 22. 14, 27.

2. שׂים מצור = כתן מצור, Micha 4, 14; בנה מצ", 2 Chr. 8, 5. Das עליה bezieht sich also auf עיר zurück; vgl. צרת עליה, Vs. 3. Richtig bemerkt Stäudlin: „unter die Be-

lagerer gehört in gewisser Rücksicht der Prophet selbst. Nach einer in dem Propheten gewöhnlichen Vorstellungsart belagert er selbst — indem er die Belagerung weissagt — und als Repräsentant Gottes braucht er die Chaldäer als Werkzeug, um Jerusalem zu strafen" (neue Beitr. S. 178.). — Die Belagerung im Einzelnen näher beschrieben, um ihre Schrecken auszumalen. דיק, ein erst später aufkommendes Wort (ausser Ezech. nur bei Jerem.), jedenfalls zu einer Belagerung erforderlich, da das Wort nur in der Phrase בנה דיק על עיד erscheint: specula, ein Wachthurm. Die beiden ursprünglich zusammenfallenden Stämme דוק und דקק sind doch im Sprachgebrauche mit grofser Regelmäfsigkeit dahin unterschieden *), dafs דקק die physische Grundbedeutung (zerreiben, zerbrechen, zerstückeln), דוק dagegen die abgeleitete: speculari, prospicere (eigentlich: minutim, subtiliter rem discutere, perscrutari, vgl. Buxtorf, lex. Chald. p. 569 sq.) bewahrt hat. Daher also das von דוק abgeleitete דיק nur specula bedeuten kann. So auch im Syr. ܕܘܩܐ, Jes. 21, 8. wo der Hexaplar. Syrer σκοπιὰ (מצפה) durch ܕܘܩܐ übersetzt **); vgl. auch den Namen des festen Schlosses

*) Diefs zeigt namentlich das Syr., wo ܕܩ und ܕܩ nur sehr selten verwechselt, gemeinhin genau geschieden sind, vgl. Agrell, supplemm. ad lex. Syr. I, p. 92. Bernstein, lex. chrest. Syr. p. 116. — Auch in andern Verben עו und עע findet sich eine solche feinere Unterscheidung des Sprachgebrauches, z. B. מוּךְ, verarmen, מָכַךְ, zu Grunde gehen; נוּד, und נדד, fliehen, aber nur ersteres mit dem Nebenbegriffe: jemanden beklagen u. s. w.

**) Unrichtig citirt dafür Gesenius thes. II, p. 330. Barhebr. chron. p. 206. wo nicht de oppugnanda urbe, sondern von einer Sternwarte (ܦܘܪܟܣܐ) die Rede ist. ܕܘܩܐ bedeutet dort: observatio.

ἀώς, 1 Macc. 16, 12. (das Hebr. מצפה). Ganz hieher gehört noch Jes. 23, 13., wo die Chaldäer ein Volk genannt werden, das seine Warten (בחוניו) bei Belagerung von Städten errichtet, woraus hervorzugehen scheint, dafs diese Errichtung von Belagerungsthürmen eine den Babyloniern eigenthümliche Maafsregel war. Hier übers. also ganz richtig der Syrer דוק durch: ܡܓܕܠ̈ܐ, nach Ephraems Erklärung: hohe Wachthürme, womit auch der Gebrauch des Wortes bei Barhebraeus übereinstimmt (chron. p. 148, 9.: „er errichtete ܡܓܕܠ̈ܐ, welche Steine schleuderten," u. s. w.; p. 128, 3; p. 157, 1; p. 531, 11.*). Darnach sind also jedenfalls zu verwerfen andere mehr oder weniger willkührliche Herleitungen und Erklärungen des W. דוק, von דקק, contundere, also = aries, oder dem Arab. دَوْقٌ conj. IV.: circumdedit, also = περίτειχος u. a.

Das Aufschütten eines Walles (agger ex terra lignisque attollitur contra murum, de quo tela jactantur, Veget. de re mil. IV, 15.) ist ein zweytes wesentliches Erfordernifs bei einer Belagerung; vgl. Jerem. 6, 6. Dan. 11, 15. — כרים, gewöhnlich f. arietes, Mauerbrecher, genommen; vgl. 21, 27. Allein dagegen spricht, dafs כר nicht Widder, sondern Lamm, Fettlamm, bedeutet, und in jenem Falle statt כר sicher איל gebraucht wäre, welches auch sonst in so uneigentlichem Sinne steht. כר ist also unmittelbar auf כור, כרה durchbohren, durchgraben zurückzuführen, vgl. מכרה, gladius, כרי, carnifex — also eigentlich: ein Durchbrecher der Mauer. Das Targ.: אפרורון, von פרר, comminuit, Zertrümmerer (Bux-

*) Die Herleitung des Wortes ist zweifelhaft. Arnoldi, chron. Abulpharag. e Gr. scriptt. emend. spec. p. 56 sq. verwirft die gewöhnliche Vergleichung mit dem Griech. χάλχωμα, und leitet das Wort von dem Chald. קלק = קלע, projicere, ejaculari her.

torf, lex. p. 1846.); die Peschito: ܐܘܪܝܢܐ, fenestrae, Oeffnungen, entweder כר = חור foramen nehmend (s. Lengerke, de Ephr. S. arte herm. p. 236 sq.), oder statt כר lesend כו, das Aram. Wort f. Fenster.

3. Ein eiserner Tiegel wird zu einer eisernen Mauer, die den Propheten von der Stadt scheidet. Gewiſs richtig faſst das Symbol des Tiegels bereits Ephraem, wenn er darunter die Unglücksmasse, die über Jerusalem kommt, versteht. Diese concentrirt sich nämlich nunmehr in den Schrecken der Belagerung. Das Bild hatte bereits Jeremias 1, 13. gebraucht, wo der siedende Topf die vom Norden her über die Stadt einbrechenden Drangsale symbolisirt,*). Sartago ferrea — grandem iram demonstrat Dei, quae nullis precibus fatigetur nec flectatur ad misericordiam. Hieronymus. — Der Prophet soll dann sein Angesicht gegen Jerusalem richten, zum Zeichen, daſs dieſs der Gegenstand der Belagerung, des göttlichen Zornes sey, vgl. Vs. 7. (zu viel legt Hieronymus u. a. hinein, wenn er darin die severitas judicii divini ausgedrückt findet), Jerusalem soll seyn im Belagerungszustande und der Prophet, der Repräsentant Jehova's selbst der Urheber der Belagerung.

Das Symbol oder die symbolische Handlung nennt der Prophet ein אות, ein bedeutsames Zeichen von Gott gegeben, worin sich der Wille und Rathschluſs Jehova's über sein Volk kund thut. — Mit Recht bemerkt übrigens schon Stäudlin, daſs diese Handlung, wie auch die folgenden nicht wirklich verrichtet, sondern nur vorgetragen sey. „Was in dem Vortrage groſsen Eindruck machen muſste, hätte in einer Handlung spielend und tändelnd scheinen müssen. Jerusalem schwebte dem abwesenden Propheten immer im Geiste vor. Hier malt er seinen Zuhörern die Stadt, wie sie bestürmt wird.“

4—13. Eine zweyte Schilderung des Jerusalem erwartenden Unheils: dargestellt in zwey symbolischen Handlungen. Es

*) Wie denn dieses Bild auch den arabischen Dichtern sehr geläufig ist; vgl. Schultens origg. Hebr. p. 36 sq.: ad Hamasam p. 455. Kuypers ad Ali Ben Abi Taleb p. 20.

ist die nächste Folge der Belagerung und Eroberung der Stadt. Der Grundgedanke: das Volk in seinem Erliegen, erscheint dann in seiner ganzen Gottverlassenheit, wird als ein verstofsnes, unreines und profanes Volk von Jehovah behandelt. Der Prophet wechselt, um diefs darzustellen, die Rolle. Bisher hatte er Jehova's Stelle vertretend die Belagerung Jerusalems selbst geleitet (Vs. 1—3.). Wo auf diese Weise Jehovah selber gegen sein Volk kämpft, da ist dessen Unterliegen gewifs. Sofort geht also der Prophet in die Situation der unglücklichen Gottesstadt ein: ihre Stelle nunmehr vertretend zeigt er, was über sie von oben her verhängt sey.

4—8. Erste symbolische Handlung. Der Prophet soll die Sündenschuld des Volkes auf sich ladend zeigen das Maafs derselben, die Gröfse und Bedeutung der auferlegten Strafe. 390 Tage und 40 Tage ist die für Israel und Judah bestimmte Strafzeit: die Tage als Jahre gerechnet. Fest soll zugleich der Prophet die Jerusalem gedrohete Belagerung im Auge behalten, sofern mit seiner Eroberung das Einbrechen jener Leidensperiode recht vollständig beginnt. Das Verständnifs dieser Stelle hängt ganz von der richtigen Bestimmung jener Zahlangaben ab, und wir gehen sofort zur Darlegung unserer Ansicht in dieser Hinsicht über.

Unmöglich kann die Zahl von 430 Jahren, als der Summe der beiden Angaben, zufällig und bedeutungslos seyn. Eine alte so bezeichnete Zeitdauer, die Periode der ersten heidnischen Zwingherrschaft über das Volk Jehova's (Exod. 12, 40. 41.) wiederholt sich in der Geschichte des Volkes: die alte, ewig denkwürdige Zeit wird dem selbst schon in heidnischer Umgebung lebenden Seher zum Typus der aufs Neue mit unwiderstehlicher Gewalt einbrechenden Drangsale: wie einst das alte, so ist es nun das neue Maafs der Sündenstrafe. — Zu dieser prophetischen Anschauungsweise lag aber die Veranlassung im Pentateuch selbst bereits gegeben vor. Wie lebhaft sich in die mosaischen Verhältnisse der Prophet hier gerade versetzt, zeigt schon die auffallende Uebereinstimmung der alten Strafdrohung: Num. 14, 33—35. mit unsrer Stelle. Ausdrücklich aber hiefs es im Gesetze Deuter. 28, 68., Jehovah werde das abtrünnige Volk *nach Aegypten* auf Schiffen zurückführen, und dort als *gefangene* Sklaven verkaufen lassen. Beide Gedanken, das Wiederkehren ägyptischer Herrschaft und der schmählichen Knechtschaft, enthält unsre

symbolische Handlung. Was die mosaische Stelle unserm Propheten sagte, dasselbe hatte in Bezug auf sie längst zuvor Hoseas geweissagt: „nicht wohnen sollen sie im Lande Jehova's: Ephraim soll zurückkehren nach Aegypten und in Assur Unreines essen“ (9, 3.), wo die letzten Worte in merkwürdiger Harmonie mit dem zweyten Theile unsrer symbolischen Handlung, Vs. 9 ff. stehen, so dafs jener Vs. füglich als das Thema unsrer ganzen Stelle angesehen werden kann (vgl. auch Hengstenberg, Beitr. II, S. 67 ff.). — Auf diesen Inhalt nimmt der in eigentlicher Rede den Sinn der beiden symbolischen Handlungen (Vs. 4—13.) zusammenfassende Schlufsvers Vs. 13. deutliche Rücksicht: unreines Brod soll Israel essen unter den Völkern, worunter Jehovah sie zerstreuet. Also die Strafe des Exils dadurch gesteigert, dafs sie als Antitypus der alten 430 Jahre ägyptischer Dienstherrschaft erscheint, ist die in Vs. 4—8. enthaltene und Vs. 9—13. nothwendig vorausgesetzte Idee *).

Bei dieser Annahme erklärt sich nun zunächst der sonst vielfache Schwierigkeit darbietende Umstand, dafs die Zahlsumme 390 und 40 Tage hier getrennt erscheint. Aus der blofs äusserlichen Sitte, die Zahlen in ihre einzelnen Theile zu zerlegen, wie sie sich bei Daniel findet (vgl. meinen Comment. S. 371.), erklärt sich dieser Umstand in unserm Falle noch nicht zur Genüge.

---

*) Schon ältere jüdische Ausll. wollten nach Hieronymus diese 430 Jahre auf die Zeit nach der Zerstörung des Tempels durch Titus und die neue διασπορά der Juden beziehen („et sic redire populum ad pristinum statum, ut quomodo filii Israel quadringentis triginta annis fuerunt in Aegypto, sic et in eodem numero finiatur extrema captivitas“), insofern mit Recht, als die neue Drangsal eine noch vollständigere Wiederaufnahme der früheren war. — Dagegen gaben spätere Apokalyptiker in jüdischem Interesse jenem Zeitraume eine Beziehung auf die messianische Zeit: der Drangsalsperiode entspricht eine eben so grofse Freudenperiode: der Messias ist ein herrliches Nachbild des Moses. So 4 Esra 7, 28.; s. dazu Gfrörer, das Jahrhundert des Heils II, S. 205 ff. 350 ff.; Wieseler, zur Ausleg. u. Krit. der apokal. Litter. I, S. 223 ff.

Der Prophet faſste das Exil seiner tiefsten Seite nach a
durch, daſs er es als die reale Wiederaufnahme des
haltes in Aegypten ansieht. So wenig als damals, so
konnte man auch jetzt erkennen, daſs das unglückliche V
hova's Augapfel, sein Gott ein Gott über alle Götter, un
erhaben sey: das Bundesverhältniſs zwischen Jehovah und
Volke schien zerrissen: es ging dem aller Schmach seine
ger preisgegebenen Volke, als sey Jehovah nie sein Köni
sen, es nie nach seinem Namen genannt worden, Jes. 63,
Bei einer solchen Zusammenstellung sieht sich der Prop
nöthigt, sofort einen Unterschied zwischen Israel und Ju
statuiren: schon darin zunächst angedeutet, daſs er auf d
ken Seite Israel's, auf der rechten Judah's Schuld
Zwar beziehen dieſs einige auf die Lokalität, die linke d. h
liche Lage Israel's in Vergleich mit Judah (vgl. 16, 46.); –
man sieht gar nicht ein, wozu hier eine solche geogra
Angabe dienen sollte, und es wäre dann gerathener, den
ganz bedeutungslos anzusehen, wie auch Stäudlin
will. Dagegen spricht aber sicher die Zusammenstellu
linken Seite mit der unverhältniſsmäſsig gröſseren Str
Israel's, der rechten mit den 40 Jahren, die Judah zu
werden. Man kann nun so weniger umhin, darin e
sichtlich gewählte Uebereinstimmung anzuerkennen*), a
anderweitig dieser moralische Unterschied der linken und
Seite beobachtet wird; vgl. besonders Koheleth 10, 2.
Herz des Weisen ist zu seiner Rechten, des Thoren Herz
ner Linken," vgl. auch im Arab. Schultens, monum
Arab. p. 22. Die Strafzeit Israel's verhält sich aber zu
da's wie 390 zu 40 — an dem von vorn herein, seiner
Grundlage nach verderbten Israel (vgl. darüber die tr
Bemerkungen von Hengstenberg, Christol. III, S. 8 ff.)

*) Grotius: „latus sinistrum, ut minus dignum signif
pulum decem tribuum. Latus dextrum utpote digni
Judas et Benjamin, in quorum solo templum."
den Namen Oholah und Oholibah Ezech. Cap. 23. fi
Reiche prägt sich eine gleiche Anschauungsweise il
jektiven Dignitätsverhältnisse aus.

nun die göttlichen Strafdrohungen in Erfüllung: schon seit länger denn ein Jahrhundert büfste es seine zahllosen Verschuldungen. Judah, das sich nicht warnen läfst durch so furchtbares Beispiel, gleicht dem Volke in der Wüste, das in seiner Herzensstarrigkeit ungeachtet aller göttlichen Liebesbeweise dem Untergange anheim gegeben wird. So geht Num. 14, 33—35. aufs Neue an ihm in Erfüllung. Den besten Commentar zu unsrer St. liefert das 20ste Cap. unsers Propheten; vgl. namentlich Vs. 13 ff. 23 ff. 35. 36. („wie ich Gericht gehalten über eure Väter in der Wüste des Landes Aegypten, so will ich auch über euch Gericht halten"). Das Schicksal des Volkes im Ganzen erinnert an die Knechtschaft Aegyptens: das Schicksal Judah's speciell an den Aufenthalt in der Wüste. Diese Idee hat der Prophet in treffender Kürze durch seine Zahlangaben ausgedrückt.

Prüfen wir nunmehr noch die wichtigsten abweichenden Erklärungen, so fällt zunächst die Divergenz der LXX. auf, welche sich hier die willkührliche Aenderung erlauben, dafs sie die Strafe Israel's auf 150, die Judah's auf 40 Tage, für das Ganze aber 190 Tage bestimmen, wie dies wenigstens bei der kritischen Unsicherheit ihres Textes hier (s. Rosenmüller) am wahrscheinlichsten als ihre ursprüngliche Ansicht erscheint. Natürlich mufste ihnen die Beziehung auf den ägyptischen Aufenthalt entgehen, da sie bei Berechnung seiner Zeitdauer vom hebräischen Texte abwichen (vgl. Exod. 12, 40. LXX. Jos. antiqq. II, 15, 2. Winer, Real-WB. II, S. 134 ff.): so scheint es denn, wählten sie einen neuen Typus, nämlich die Dauer des Diluviums, vgl. Genes. 7, 12. 24. — Andere beziehen die Zahlangabe auf die vergangene Sündenzeit des Volkes, freilich in sehr verschiedener Weise; vgl. de Vignoles, II, p. 479 sq. So rechnen einige die 390 Jahre von Salomo bis zum 13ten J. des Josia, die 40 J. aber von dem letzteren terminus bis zum Tode des Jeremias, oder dem Anfange der Belagerung Jerusalems; Andere beziehen die 430 Tage auf die Zeit der Belagerung Jerusalems. So schon Seb. Münster ostenditur per id urbem obsidendam tot diebus quot annis incolae ejus deliquerunt Deum et coluerunt idola. — Et hi numeri simul juncti constituunt 430 dies h. e. annum unum, menses duos et novem. Tot autem diebus obsessa fuit Jerusalem graviore obsessione: dico, graviore; cum alioquin duraverit obsessio fere no-

vem mensibus ultra integrum annum, occupato scilicet interim Nebuchadnezar cum exercitu Aegyptiorum. So auch Clarius, Vatablus, de Vignoles, p. 494 sq. u. a. Allein dagegen spricht schon die Unsicherheit in der Berechnung der Belagerungszeit Jerusalems: man mufs eine neue Hypothese zu Hülfe nehmen, um die andere zu stützen. Sodann ist diese Annahme entschieden im Widerspruche mit Vs. 5. und 6., wornach die Tage während welcher der Prophet jene Stellung einnehmen soll, à der Wirklichkeit so viel Jahren entsprechen sollen. Das einzige worauf man sich zu Gunsten derselben berufen könnte, ist: עֵר־כְּלוֹתֵךְ יְמֵי מְצוֹרֵךְ, Vs. 78. Allein die Tage der Belagerung sind keineswegs die Tage der Drangsal über Israel und Judah: letztere sind die Folge von jenen. Vs. 7. und 8. ist von Jerusalem allein die Rede; Vs. 4—6. aber von den beiden Reichen. Beides mufs scharf aus einander gehalten werden. — Eine sehr weit verbreitete Annahme (Calvin, Lightfoot, opp. I. p. 113., Vitringa, hypot. p. 55., J. D. Michaelis, Rosenm., zuletzt noch Köster, in Pelt, theol. Mitarbeiten. 1838. 1, S. 155 ff. u. a.) ist die Rechnung, wornach die 390 Jahre auf die Zeit von der Entstehung des Reiches Israel durch Jerobeam I. bis auf die Zeit des Ezech. oder auch der Zerstörung Jerusalems kommen. Diese Zeitperiode trifft allerdings im Allgemeinen zusammen: allein sie hat doch entschiedene Gründe gegen sich. Denn a) lassen sich darnach die 40 Jahre für Judah gar nicht gehörig berechnen: sie stehen in gar keinem Verhältnisse zu der anderen Zeitangabe. Einige denken dabei an die Zeit, während welcher Jeremias sein Prophetenamt verwaltete; andere an die Zeit vom 12ten J. des Josias bis zur Zerstörung Jerusalems; andere an die 40 Regierungsjahre Salomo's — lauter Bestimmungen, denen die unerhörteste Willkühr an der Stirne geschrieben steht. b) Sowohl der bei beiden Zahlangaben angenommene terminus a quo als ad quem ist ganz willkührlich, durch kein Wort im Texte angedeutet. c) Es wäre seltsam, wenn der Prophet die Zeit der Verschuldungen so ausschliefslich auf diese 390 Jahre restringirt hätte, und Juda's Vergehungen, welche ärger waren als die Israel's (23, 11.), dagegen so leicht genommen hätte. Wie konnten ferner diejenigen Jahre, die das Reich Israel bereits im Exil seine Strafe litt, hier seinen Versündigungsjahren beige-

zählt werden? Und wenn man dafür dann wieder auf Judah den Propheten Rücksicht nehmen läfst, wie konnten Zeiten der Reformation wie unter Hiskia und Josia so geradezu unter die Jahre allgemeiner Versündigungen gerechnet werden? *) d) Entschieden dagegen spricht auch der Text selbst, namentlich durch das: ונשׂאת עונם, du sollst ihre Schuld tragen. Der Begriff des נשׂא עון ist stets der des Schuldtragens, des Leidens der durch die Sünde contrahirten Strafe (vgl. Steiger, Comment. z. 1 Br. Petri S. 290 ff.), wenn hier also von עון בית ישׂראל die Rede ist, so ist damit die vom Hause Israel's verwirkte Strafe bezeichnet. Die St. „ich mache die Jahre ihrer Schuld zur Zahl von Tagen," Vs. 5. kann also nur bedeuten: was Israel an Jahren leiden soll, die Jahre seiner Strafperiode werden für den Propheten, der dieſs symbolisch darstellen soll, der Angemessenheit für die symbolische Handlung halber in eben so viel Tage verwandelt. Es kann also nur das zukünftige Loos des Volkes gemeint seyn (soweit die Weissagung nicht bereits durch das Exil des Zehnstämmereiches erfüllt war); was mit dem Volke vorgehen werde nach göttlichem Rathschlusse, wie dieſs auch allein in den ganzen Gang der Darstellung hinein paſst.

7. Gleichsam als ob der Prophet durch das zu tiefe Versenken in den unglücklichen Zustand seines Volkes den ruhigen höheren Gesichtspunkt aus den Augen verlieren, und durch zu groſse Nachgiebigkeit gegen die subjektive Empfindung den objektiven göttlichen Willen einen Moment vergessen könnte, wird er sofort an die andere Seite seines Berufes gemahnt, Unheil der Stadt schonungslos zuzurufen. Unverrückt soll er zunächst den Blick auf sie heften vgl. Vs. 3. — noch gesteigert durch das: „und den Arm entblöſst", scil. richte gen Jerusalem. Also im Namen Jehova's soll er sofort eine drohende, kriegerische Stel-

*) Rabbinische Ausll., dieſs fühlend, rechnen daher die 390 Jahre des Götzendienstes von der Einwanderung der Israeliten in Kanaan an bis auf den Untergang des R. Israel nach freilich sehr willkührlichen (unterbrochenen) Perioden; s. Seder Olam p. 73. und dazu Meyer p. 1135. und Jarchi ad h. l.

lung (vgl. Jes. 52, 10: „Jehovah entblöfst seinen heiligen Arm,“ wo Vitringa bemerkt: solent enim brachium exserere et nudare, qui magnum aliquid moliuntur) annehmen, und gegen die Stadt drohende Weissagungen aussprechen.

8. Durch das והנה wird ein neues Moment eingeführt. Der Prophet wird sofort in den Zustand der Belagerten lebendig versetzt. Die Sicherheit in der Erfüllung seiner Weissagung bewährt sich noch dadurch, dafs er auf göttlichen Befehl in einer neuen symbolischen Handlung das Schicksal der Belagerten darstellen mufs. Festgebunden, regungslos daliegend ist er ein Bild der bedrängten, rettungslos dem Sieger anheim fallenden und sodann allen Schrecken der Eroberung preisgegebenen Stadt. — Andere beziehen nach dem Vorgange des Targumisten die St. auf die Art der Weissagung, ähnlich wie 3, 25. So z. B. Calvin: quod ita constrictum tenuit servum suum, in eo designata fuit stabilitas decreti, quod putabant Judaei se posse excutere suis fallaciis. Allein gerade nach Analogie der Stelle 3, 25. würde hier der Sinn seyn müssen: Jehovah verhindere den Propheten an der Ausübung seines Prophetenamtes, ein hier sicher unstatthafter Gedanke. Auch sieht man in diesem Falle nicht ein, wozu das: „so dafs du dich nicht umwenden kannst von einer Seite zur andern“ dienen soll: es wäre ein müssiger Zusatz. Endlich erwartet man auch nach dieser Ansicht eher, dafs das Volk den Propheten verhindern werde an der Ausübung seines Amtes, was bei dem in Babylon lebenden Propheten ganz undenkbar ist.

9—13. Zu Grunde liegt dieser ganzen Schilderung Levit. 26, 26: „ich zerbreche auch den Stab des Brotes, dafs zehn Weiber euer Brot backen in Einem Ofen und sie euch das Brot geben nach dem Gewicht und ihr esset und nicht satt werdet.“ Auf diese Stelle stützt sich der Prophet ausdrücklich Vs. 16. 17. zur Erhärtung dieser seiner früheren Aussprüche. Sie schildern das Elend des Volks in der Zerstreuung unter den Heiden (Vs. 13.) nach einer zwiefachen Seite: a) als ein Leben in höchster Entbehrung, in Mangel und Dürftigkeit; b) als eine unreine befleckte Lebensweise. Beide Bestimmungen müssen aufgefafst werden im Verhältnisse zu ihren positiven Gegensätzen, den Segnungen des Gesetzes. Im Lande, welches überall die Spuren des göttlichen Segens, des Ueberflusses in jeder Art an sich trug

sollte das Volk als ein gottgeheiligtes Eigenthum wohnen. Mit der Reinheit des Volkes, der Aufrichtigkeit seines Wandels vor Gott hing der Segen der göttlichen Liebe und Treue eng zusammen. Nach beiden Seiten hin tritt nunmehr das Gegentheil ein: das gesegnetste Volk des Erdbodens fristet ein kümmerliches Daseyn, von der Grofsmuth seiner übermüthigen Sieger lebend: das in Sünden erstarkte Volk wird nunmehr auch als ein wirklich unreines von Jehovah behandelt.

9. Einen Aschkuchen soll der Prophet aus den verschiedensten Ingredienzen bereiten. Gewöhnlich bereitete man die עגות aus Weizenmehl (Gen. 18, 6.); hier aber werden noch fünf andere Arten von Getraide und Hülsefrüchten genannt, die als Nothbehelf dienen. Man sieht nicht auf die Qualität, sondern nur auf die Quantität: non quaeruntur deliciae, sed quomodo venter impleatur. Hieron. Auch mit den schlechtesten Nahrungsmitteln nimmt man vorlieb: sie werden wie es scheint in absteigender Linie vom besseren zum immer schlechteren aufgeführt. Weizen, Gerste und Bohnen sind die geschätztesten Bestandtheile zur Bereitung des Brotes (vgl. über Bohnen 2 Sam. 17, 28. und Plin. h. n. 18, 12.: inter legumina maximus honos fabae, quippe ex qua tentatur etiam sit panis.). Dagegen Linsenbrot schon als ärmliches Nahrungsmittel, in Zeiten der Theurung genossen gilt; s. Winer, Real-WB. II, S. 35. Linsen (عدس) erscheinen auch bei syrischen Schriftstellern als Asceten-Speise; vgl. Assem. acta martt. II. p. 280, 9. p. 365, 31. דחן, auch im Arab. und Syr.: eine Art Hirse. Nur in Zeiten der Noth bediente man sich desselben als Zuthat zum Brote (s. Celsius, hierobotan. I. p. 458 sq.); vgl. auch Barhebr. chron. p. 371, 18 sq. — כסמת und כסמים, Spelz, galt hauptsächlich als Viehfutter, Hom. Il. V, 196. Herod. II. 36. und dazu Bähr, p. 559.

Der Prophet macht hier nur die 390 Tage nahmhaft, als die längste von ihm erwähnte Strafzeit des Hauses Israel, daher der Gegensatz Vs. 16.: in Jerusalem; s. dazu die Anmk. Richtig Pradus: Numerat autem priores dies, quod plures essent et fere universa summa. Durch die Hervorhebung des längsten der beiden angegebenen Zeiträume wird absichtlich das Schwierige und Drückende des Zustandes besonders hervorgehoben.

10. 11. Schon an sich ist das Zumessen der unentbehrlichsten Nahrungsmittel Zeichen hochgestiegenen Elendes: noch mehr aber das geringe in beiden Fällen gestattete Maafs; eine so geringe Quantität reicht nur nothdürftig hin, das Leben zu fristen. Ueber den hebr. Sekel, s. Böckh, metrolog. Untersuchungen S. 52 ff.; über das Hin, Böckh, S. 244. und 260. — מעת עד עת von einem Zeitpunkte an bis zum andern, d. h. die ganze festgesetzte Zeit von 390 Tagen hindurch; vgl. I Chr. 9, 25.

12. Die Zubereitung des Aschkuchens soll mit Menschenkoth geschehen. Der Zweck dieser Bestimmung liegt in Vs. 13. ausgedrückt: es soll zugleich ein לחם טמא seyn, was sie genieſsen. Immunditiam contracturos panes dicendum est ex stercore humano, quod per se immundum est et in lege abominabile, Deut. 23, 12. Pradus. In unsrer St. sowohl als Vs. 15. erscheint es ungewifs, ob der Koth als wirkliche Zuthat zur Speise, oder nur als Feuerung, zur Bereitung derselben anzusehen sey (vgl. zu dem עליהם, Vs. 15. Stellen wie Num. 9, 11.). Für ersteres könnte man sich auf Redensarten berufen, wie Jes. 36, 12. „Männer, die auf der Mauer sitzen, um ihren Koth zu essen und ihren Harn zu trinken," welche proverbielle Phrase der Prophet hier in die Form einer symbolischen Handlung eingekleidet haben könnte; vgl. auch ähnliches Mal. 2, 3. und Ephraem. S. opp. III. p. 592. 13. Doch entscheiden sich hier die meisten Ausll. (vgl. besonders Bochart, hieroz. I. p. 338 sq.) für die andere Ansicht. Tantum vult, ut panem pro carbonibus humano stercore coctum comedat quo miseri homines quandoque pro ligno utuntur. Nirgends erscheint sonst bei den Hebräern der Dünger als Feuerungs-Material gebraucht, und es wäre möglich, dafs Ezechiel diesen Gebrauch im Auslande kennen lernte und mit besonderem Eckel betrachtete; s. über denselben Harmar, Beobb. üb. d. Orient I, S. 206 ff. III, S. 66 ff. 408 ff. Winer, Real-WB. II, S. 115. Es wäre dann besonders der garstige Geruch gemeint, der sich dem Brote bei jener Art der Zubereitung mittheilt, worauf schon Ephraem hier hinweiset; vgl. auch Arvieux, voy. dans la Pal. p. 193 sq.

Trefflich sagt Calvin: fuit autem illa immundities lege damnata (Lev. 5, 3; 7, 21.). Ideo significat Deus, ita rejectos esse Israelitas ut nihil amplius differant a gentibus pollutis. Dominus

cum segregaverat eos a reliquo mundo: at ex quo se permiscuerunt quibuslibet impiorum sordibus, tandem post longam patientiam fuerunt prorsus rejecti, quemadmodum hic dicitur. Nam ad hac figura notatur universalis pollutio, ac si diceret, nihil amplius esse integrum vel sanctum in Israele, quia permixti sunt inquinamentis omnium gentium: denique panis immundus sub se complectitur quamlibet immunditiem. — In summa hic notatur exhaeredatio, quum dicuntur Judaei expulsi esse huc et illuc, ne habitent in terra sibi promissa.

14—17. Eine Episode, welche jedoch den zuletzt ausgesprochenen Gedanken der Verwerfung Israel's weiter fortführt. Zunächst läfst uns der Prophet einen Blick werfen in sein Inneres, seine subjektive Empfindung bei dem ihm aufgegebenen göttlichen Befehle. Sein ergreifender Ausbruch der Klage zeigt, wie er plötzlich durch jenes Schicksal des Volkes über seinen eigenen Zustand Klarheit erhält. Je strenger und tiefer er die Strafe ihrem Wesen und ihrer Bestimmung nach durchschauete, desto gewaltiger ward ein so weiches und inniges Gemüth zerrissen von dem Gefühle, wie unendlich schwer das Leiden, wie entsetzliches dem Volke und mit demselben ihm selber auferlegt sey. Bei seiner streng priesterlichen Gesinnung, seinem theokratischen Eifer für das Gesetz empört sich sein ganzes Inneres gegen eine solche Zumuthung. Er beruft sich auf das Gesetz in seiner harten Strenge, auf das Bewufstseyn seiner Unschuld: er hat es gehalten gewissenhaft, von Jugend auf. Ein Kampf des Gesetzes, des einst ausgesprochenen Willens Jehova's scheint sich zu erheben, ein unvermeidlicher Widerspruch gegen den nunmehrigen Befehl des heiligen Gottes. Kann der Heilige auch das Unheilige gebieten? Aber wenn der Prophet sich beruft auf die Gebote Gottes, wird er sofort zugleich verwiesen auf die Drohungen des Gesetzes (Vs. 16. 17.): nur genau überein stimmt mit ihnen des Volkes Verstofsung: keine neue Satzung, nur die alte Strafverkündigung geht in vollkommen verdientem Maafse an ihm in Erfüllung. Das sich selbst entheiligende Volk wird nunmehr dem Gesetze gemäfs von Jehovah wieder entheiligt.

Aber gleichwohl lag der Bitte des Propheten um Abwendung der Strafe ein wahres Gefühl zu Grunde, und auch dieses findet seine Berücksichtigung. Ganz enthoben kann er der Strafe nicht werden; es gehört zu derselben wesentlich der Charakter der

Allgemeinheit. Völlige Aufhebung derselben für den Propheten hätte zugleich die Erlassung derselben für alle übrigen mit in sich geschlossen und nach sich gezogen. Aber was er für sich erlangt, ist Milderung der Strafe. Ungeachtet der alles umschlingenden und gewaltsam in die Tiefen des Elendes hinabstürzenden gerechten Hand Jehova's, macht doch derselbe einen wesentlichen Unterschied zwischen Gerechten und Ungerechten. Wohl muſs ein Daniel in tiefster Trauer das Brot der Trübsal essen und sich abhärmen über die Sünden seines Volkes: aber ein Engel Gottes kommet auch und tröstet und stärket ihn. Dem Frommen hört auch in Mitten der Verstoſsung des Volkes von seinem Angesichte Jehovah nicht auf Bundes-Gott zu seyn: ihm Beweise seiner Gnade zu spenden, Lichtstrahlen seiner Liebe ihm leuchten zu lassen. Jehovah erleichtert die Strafe und auch er allein, da, wo irdische Hülfe zu Ende und menschlicher Trost vergebens ist.

14. Die Versicherung, nichts gefallenes, kein Aas, noch zerrissenes gegessen zu haben, sieht zurück auf Stellen wie Exod. 22, 30.: „Heilige Männer sollt ihr mir seyn und (darum) Fleisch auf dem Felde zerrissen nicht essen, sondern den Hunden es vorwerfen;“ Deut. 14, 21. Den Priester charakterisiren besonders die Schluſsworte: „nie ist gekommen in meinen Mund בשר נגול.“ Die bei den Friedensopfern stattfindenden Mahlzeiten, woran der Priester und der Opfernde nebst ihren Angehörigen Theil nahmen, muſsten nämlich sofort nach Vollbringung des Opfers gehalten werden. Das bis zum dritten Tage hernach davon übrig bleibende Fleisch durfte auf keinen Fall genossen werden; es galt als נגול, der Verwesung bereits anheim gefallen, faulig und sonach verunreinigend: es muſste verbrannt werden; vgl. Levit. 7, 15—19 *); 19, 7. Bähr, Symb. II, S. 357. 375. Daraus ist der Ausdruck נגול hier sowohl als Jes. 65, 4.**)

*) Die spitzfindige rabbinische Auslegung des Gesetzes s. bei Edzardi, ad Avoda Sarah p. 467 sq.

**) Unrichtig übers. hier noch Hitzig: deren Geräthe voll Brühe unreiner Thiere. פרק heiſst nicht Brühe,

entlehnt, eigentlich: ein verfaultes, Fäulnifs (פגל verwandt mit נגר) — im Arab. فَجَرَ, hervorquellen machen, herausfliessen; speciell von Fäulnifs, Verwesung; vgl. מקק, Niphal נמק, eigentl. fliefsen, zerfliefsen, מק, Fäulnifs, Moder.).

16. Sieht zurück auf Levit. 26, 26., wo fast dieselben Worte sich finden. Den Stab des Brotes zerbrechen — gehört zu den eigenthümlichen Redensarten des Pentateuch, welche sich von dorther entlehnt findet, Ps. 105, 16. Ezech. 14, 13. Eine später dafür gebrauchte Ausdrucksweise s. Jes. 3, 1.: die Stützen (משען) des Brotes und Wassers wegnehmen. In Jerusalem — da nämlich, wo das Verderben anhebt, die Strafzeit ihren Anfang nimmt; aber zugleich nur das tragische Vorspiel zu einer damit eng zusammenhängenden Reihe von Leiden über Judah. So trifft auch dieses das wohlverdiente Strafleiden und der zweyte Theil der symbolischen Handlung Vs. 6. geht an dem Reiche in derselben Weise, wie an Israel Vs. 9. in Erfüllung.

17. Dieſs alles geschieht in der Absicht, damit (למען) durch furchtbare Entbehrung und Leiden das Volk dahinschwinde in seinem Elende und so das Maafs seiner Sünde erkenne. Der Vs. ist ein Commentar zu Levit. 26, 39. woraus der Schluſs כמקו בעונם wörtlich entnommen ist. Es ist eine nähere Bestimmung dee oben gebrauchten נשא עונם, nämlich der schrecklichen Art und Weise, wie die Schuld gebüſst werden solle, im allmähligen Verschmachten.

Auf unsre Stelle sieht unstreitig zurück Act. 10, 10 ff. (besonders Vs. 14.) 11, 7 ff. Beide erläutern sich gegenseitig, so-

---

sondern ein Stück, frustum, und פגלים ist: verwesetes, in Fäulnifs übergegangenes Fleisch.

*) So setzt auch 1 Samuel. 17, 46. das Targum für das Hebr. פגר: פיגול, und der Syrer übers. פגולים Jes. 65, 4. durch ܦܓܪ̈ܐ, cadavera, dem sonst gewöhnlichen Ausdrucke für פגרים, z. B. Nahum. 3, 3.

fern sie die Differenz des Alt- und Neutestamentlichen Standpunktes bezeichnen: auf letzterem erscheinen die alttestamentlichen Speisegesetze aufgehoben, weil ihre Erfüllung gekommen ist (vgl. Olshausen z. d. St.), auf jenem bestehen sie in voller Kraft und Auktorität fort, der Prophet ist nicht im Stande die strenge vom Gesetze gezogene Schranke zu durchbrechen, noch ist dieſs dem göttlichen Willen gemäſs. Aus dieser Grundidee des prophetischen Abschnittes erklärt es sich, wie derselbe dem Petrus in jenem wichtigen Momente gerade vorzugsweise vorschweben und selbst auf die Form der Vision einen Einfluſs ausüben konnte. Denn mit Unrecht haben die neueren Ausll. jenen engen Zusammenhang übersehen, der um so weniger auffallen und auch nicht der bloſsen Darstellung des Lucas angehören kann, als gerade die petrinischen Reden einen am innersten Marke d. A. T. genährten Geist, in ihrer durchweg alttestamentl. Färbung verrathen, worüber trefflich Riehm sagt, de fontt. act. app. p. 131.: pro eodem autem animo non tantum loca illa diserte recitat [Petrus], sed solet fere prophetarum dictis in praesens tempus accommodatis suas ipsius notiones suaque sensa ita innectere atque immiscere, ut ea plane sua faciat, eaque mox nonnisi obscurius, mox vixdum suam originem prodant. — Unde igitur sponte factum ut omnis Petri oratio colore fere tincta sit, ut ita dicam, prophetico.

Cap. V.

Der Prophet geht in eine nähere Darlegung des von ihm gedroheten Elendes ein. Nachdem er nämlich die tiefste innerlichste Seite desselben — das verunreinigte, wesentlich gestörte Verhältniſs zu Jehovah — dargelegt hatte, schreitet er nunmehr fort zu der äussern Entfaltung und dem Umfange der Leidenszeit. Darnach zerfällt der Abschnitt in zwey Theile: 1) Vs. 1—4. allgemeiner Umriſs der Gröſse und der Dauer des Leidens 2) Vs. 5—17. Grund warum Gott so gerade strafen und jetzt schon ein solches Maaſs des Elendes über das Volk verhängen müsse.

1—4. Eine dreifache Theilung wird mit dem unglücklichen Volke vorgenommen: das Schwert, Hungersnoth und Seuchen, das Exil sind die drey seiner harrenden Strafen. Es ist das die schon dem Jeremias geläufige (vgl. Jer. 15, 2; 27, 8. 13.; 42, 17; 44, 12. 13.) summarische Zusammenfassung der Drohungen

des Pentateuch (Levit. 26. Deut. 28. vgl. besonders Deut. 32, 23–26.). Aber damit ist Jehova's strafende Gerechtigkeit noch nicht zufrieden. Das mit dem Exil bestrafte Drittheil des Volkes ist damit noch kein Jehovah wohlgefälliges Volk: es bedarf noch neuer Läuterung. So wird auch mit diesem eine neue Theilung vorgenommen: nur wenige entrinnen dann dem neuen über ganz Israel verhängten Strafgerichte. Dieser letzte Gedanke ist eine weitere Fortführung und nähere prophetische Bestimmung der gesetzlichen sich mehr im Allgemeinen haltenden Strafdrohungen, aus der Wahrnehmung hervorgegangen, wie noch keineswegs durch das erste göttliche Strafgericht dem alten auf die Gesetzes-Uebertretung gelegten Fluche Genüge geleistet sey, deſshalb dieſs nur der Anfangspunkt und das Vorbild für ein zweytes noch herberes Gericht Gottes sey, welches sich aus jenem ersten Keime heraus entwickele; vgl. Jes. 6, 11. Sacharjah 13, 8. 9. und dazu Hengstenberg, Christol. II, S. 343 ff.

Ein scharfes Schwert, ein Scheermesser — nicht beides, sondern das Schwert soll als Scheermesser dienen. "תער הגלח zum Unterschiede von dem תער הספר, Jerem. 36, 23. Das Scheeren des Haares — dem Priester insonders verboten Levit. 21, 5. und daher hier ein doppelt hartes Gebot — ein Zeichen der Trauer (vgl. Bähr, Symbolik II, S. 183 ff.), hier also zunächst allgemeines Symbol des göttlichen Strafgerichtes. Die Haare selbst bezeichnen näher die Art und Weise dieses Gerichtes, das Schicksal Israel's. Das Haupthaar, der Schmuck und die schönste Zierde des Mannes, wird zertheilt und zu schmählichen Bestimmungen verurtheilt.

2. Die Worte וחורה־אחריהם sind aus Levit. 26, 33. entnommen. Die mit der Strafe des Exils belegten sind darum nicht besonders glücklicher als die durch Feuer und Schwert elendiglich umgekommen: es verfolgt sie fortwährend Jehova's rächendes Schwert: keine Ruhe noch Rast läſst ihnen die Strafe. — Statt des Feuers steht Vs. 12 ff. Hunger und Pest als Strafgericht des einen Drittheils. Man darf daraus indeſs nicht voreilig schlieſsen, daſs beides geradezu identisch sey, sofern das Feuer, Gluth-Hitze von verzehrender Hungersnoth gesagt werde (Thren. 5, 10. und dazu Gesenius, thes. II, p. 418). Feuer und Belagerung sind hier unmittelbar neben einander gestellt, so daſs

also die Belegerung hier ihrer allgemeinsten Furchtbarkeit nach, der Zerstörung durch Feuer geschildert wird. Das Spätere enthält dann specielle Züge aus dieser hier nur im Umriss angedeuteten Scene.

3. 4. Nur ein verhältnifsmäfsig sehr geringer Theil des der Zerstreuung preis gegebenen Volkes wird sich der schützenden Obhut seines Gottes zu erfreuen haben und durch die Strafgerichte hindurch dringend, jenen heiligen Samen bilden, von welchem Jes. 6, 13. die Rede ist. Hier hat der Prophet vorzugsweise die negative Seite, die noch durch das erste Exil lange nicht erschöpfte und doch unumgänglich nothwendige Sichtung des Volkes im Auge. Wie gering im Vergleiche zu den elendiglich zu Grunde gehenden jene Anzahl der Erretteten sey, geht daraus namentlich hervor, dafs er Vs. 4. das neue Strafgericht als über ganz Israel, die ganze Volksmasse ergehend darstellt. Das häufig mifsverstandene ממנו kann nur aus dem vorhergehenden בתוך האש, worauf es zurücksieht, richtig verstanden werden. In die Mitte des Feuers hinein schleudert der Prophet die noch übrige Menge von Haaren: aus der Mitte des Feuers heraus geht das Feuer und verbreitet sich über ganz Israel, übt schonungslos seine verderbende Kraft aus.

Am meisten mifsverstanden haben die St. diejenigen Ausll welche sich an Grotius anschliefsen. Er sagt: hic illi designantur qui permissu Nebucadnezaris pauci admodum in Judea mansere. Sichtlich wird ja ein zweytes, dem ersten entsprechendes Strafgericht über den kleinen Rest Israel's verkündigt. Wie kann sich dieses nun auf ein an sich so unbedeutendes Faktum wie Jerem. 52, 30., welches nur die Vollendung des ersten Gerichtes war, und ganz wesentlich zu demselben gehörte, beziehen? Hiezu kommt die Analogie des Sacharjah, der an der angef. St. deutlich auf unsre Weissagung Rücksicht nimmt und sie auf das nach dem Exil noch bevorstehende Strafgericht Israel's anwendet. Endlich geben die Worte: „von ihm aus geht ein Feuer über ganz Israel“ nach der Grotius'schen Deutung gar keinen auch nur einigermafsen erträglichen Sinn. So versenkt sich also der Blick des Propheten hier in die ganze Tiefe des Strafleidens seines Volkes: stellt eine gewaltige Lehre für die Gegenwart auf, wie grofs mufs die Strafe dieser grofsen verderbten Masse seyn,

wenn selbst der fortbestehende kleine Rest des Volkes noch neuen Strafgerichten entgegengeht! Mit Recht machten hier deſshalb schon die KVV. wie Theodoret, Hieronymus auf die makkabäische Zeit und die römische Vernichtung des Volkes aufmerksam. Es handelt sich bei dem Propheten um eine zweyte Aufhebung der nationalen Selbstständigkeit (אל־כל־בית ישראל), einen zweyten Untergang durch Feuer, das Niemandes verschont, eine Verwüstung, der auf diesen Umfang gesehen nichts in der Vergangenheit noch Zukunft gleich kommt; s. Vs. 9. So hat sich dieſs Wort nicht einmal durch die zweyte Zerstörung der Stadt und des Tempels vollständig verwirklicht: die Strafzeit Israel's, welche hier der Prophet als die zweyte Periode seiner Geschichte begreift, ist noch in steter Fortdauer dastehend. Wir sagen demgemäſs, daſs in dieser Erneuerung der Strafperiode sich der prophetischen Anschauung alles dasjenige noch zusammendrängt, was dem Volke noch in weiter und weitester Ferne an Strafleiden bevorsteht, und in welchem sich das, was die nächste Zukunft bringen sollte, in nur immer gesteigerter Potenz wieder abspiegelte; s. auch zu Vs. 9.

5. Uebergang: Nicht verwundern darf sich das Volk, wenn der Prophet ihm diesen Umfang seiner Strafe vorhält, sobald es nur des Umfanges seiner Versündigungen sich erinnert (Vs. 5—11.) — זאת וגו׳ dieſs ist nun Jerusalem, d. h. dieſs ist also das Schicksal der Gottesstadt, der Repräsentantin der ganzen Theokratie, worin die Fülle der göttlichen Segnungen concentrirt und niedergelegt war. In Mitten von Völkern und Ländern hatte Jehovah sein Reich gestellt, nämlich als ein reich von ihm gesegnetes. Calvin: hic est genuinus sensus prophetae, Hierusalem fuisse eximia nobilitate praeditam inter alias gentes, ac si Deus locasset eam in praecipuo gradu —; quia cum cincta esset multis opulentis regionibus, illic tamen maxime refulsit Dei gratia, ut esset pulcherrima pars theatri et quae in se omnium oculos traheret et moveret etiam omnium animos in admirationem. Diesen Sinn erfordert der Context nothwendig. Das in Mitten der heidnischen Umgebung als das gesegnetste Volk der Erde gestellte Israel, übertrifft jene noch an Verderben (Vs. 6 ff.), und wird deſshalb nun auch vor allen Völkern gestraft und ein Gegenstand des Hohnes derselben (Vs. 8, 14.); vgl. auch 16, 14. Thren. 1, 1. Der

Gedanke ist also rein ethisch und die von Hieron. und den jüdischen Ausll. befolgte buchstäbliche Fassung der Worte von Jerusalem als dem wirklichen Mittelpunkte der Erde (wie die Griechen von Delphi als dem umbilicus terrarum sprechen) ist allerdings rabbinische Grille (s. Buxtorf, lex. Chald. Talm. p. 854.), die aber Calvin mit Recht als puerile bezeichnet hätte nicht von Neueren wie Rosenmüller, Gesenius Jes. II, 323. u. a. wiederholt werden sollen.

6. הָמְרָה heifst entweder widerspänstig handeln oder (mit dem Accusativ): etwas auf widerspänstige Weise behandeln z. B. אמרי־אל, die Worte Gottes, mit Widerspänstigkeit dagegen auftreten, Ps. 107, 11. Also hier: die Rechte Jehova's mit Widerspänstigkeit behandeln s. v. a. sie beeinträchtigen, schmälern — לרשעה zum Frevel geneigt, hingewandt, also constr. praegnans. Unrichtig Rosenm.: impie (als Paraphrase des Adverbium). Vgl. übrigens 2 Chr. 33, 9.

7. Das יען המנכם macht Schwierigkeit bei der gewöhnlichen Fassung des W. המן durch strepere, strepitus. Gesenius, thes. II, p. 385. erklärt noch zuletzt: propterea quod tumultuamini i. e. Deo obstrepitis magis quam gentes. Allein zunächst steht weder das zunächst verwandte Verbum הָמָה in dem Sinne: Deo obstrepere, noch auch das Substant. הָמוֹן geradezu für Empörung, Rebellion. Sodann pafst diese Erklärung auch nicht gehörig in den Context. Es erhellt nämlich aus jenem Satze nicht geradezu, was der Prophet hier zeigen will, dafs Israel noch unter den Heiden in seinem Eifer für Gott stehe. (Andere noch unstatthaftere Erklärungen s. bei Rosenm. und Gesenius.) Ich möchte defshalb vorschlagen hier an den aramäischen Gebrauch des Verbums הָמַן zu denken (die Form ist nämlich schwerlich Substantivform; s. Gesenius, Lehrgeb. 563. und eine Aenderung der Vokale unnöthig), und המן für das Syr. ܗܡܢ zu nehmen, wofür im Arab. هدل steht. Bar Ali erklärt das syrische Wort geradezu durch هدل (s. die Stelle bei de Dieu, crit. s. p. 713.). Im Syrischen ist freilich das Peal nicht gebräuchlich, desto häufiger aber das Aphel in der Bedeutung:

neglexit, non curavit, nachlässig seyn, etwas verabsäumen, vgl. z. B. Barhebr. chron. p. 4, 8.: ولم يهتم لذلك ولا اهتمّ به, der Gott wohlgefällige verabsäumte er nicht; Assem. b. O. I, p. 21. s. mehr Beispiele bei Bernstein lex. chrest. Syr. p. 131. Roediger, glossar. p. 42. Agrell, suppl. ad lex. Syr. p. 116 sq. Im Arab. bedeutet مهل eigentl. diffluxit, dann wie unser: sich zerstreuen, zerstreuet seyn: nachlässig, sorglos seyn; s. Beispiele bei Scheid, specc. obss. ad quaed. V. T. loca p. 7 sqq. So entsteht hier der Sinn: weil ihr nachlässiger, saumseliger, sorgloser waret als die Heiden — und nicht einmal nach den Rechten der Völker um euch her thuet. Dasjenige nämlich, worin Israel noch hinter den Heiden zurückblieb, war gerade die sträfliche Nachlässigkeit, der Mangel an Eifer für seinen Gott, während im Heidenthum, namentlich in der israelitischen Umgebung oft ein fanatischer Eifer für seine Gottheiten anzutreffen war, vgl. 3, 6. 7. u. das. die Anmk. Dieſs ist kein Widerspruch mit 11, 12., wornach Israel gerade in der Weise der Heiden lebte. Trefflich Coccejus: haec probe concordant. Imitabantur Judaei gentiles vel fovendo opiniones gentiles, vel etiam assumendo ritus et sacra gentilium. Sed non faciebant ut gentes, quae integre Dîs suis serviebant. Nam Israelitae nomine Dei abutebantur et ipsius populus videri volebant. Das לא עשיתם also dem Sinne nach s. v. a. ihr thatet nicht einmal, wie auch das latein. non so zuweilen steht, wo ne-quidem stehen könnte; s. Goetzz, zu Cic. de Finibb. I, 16, 50. Die Weglassung des לא in der Peschito und mehreren codd. (s. Rosenm.) ist daher für blosse Correktur zu halten.

9. Unerhörte, wunderbare Strafen wird Jehovah über Israel verhängen (Deut. 28, 59.), wie er noch nicht gethan hat noch thun wird. Einseitig ist es hier mit Coccejus u. a. zu sagen: non possumus non intelligere hoc de ultimo excidio Hierosolymae, quod longe dirius fuit primo. Man beachtet dabei nicht, dafs der Prophet gerade Vs. 1—4. die Strafzeit Israel's in zwey grofse Momente zerlegt, die erste Periode der babylonischen Gefangenschaft und die zweyte der grofsen allgemeinen Läuterung Israel's. In seiner Anschauung hängen beide Perioden aufs engste zusammen, der erste und der letzte Untergang Jerusalems. So ist es

also der Blick auf das Ganze dieser Leidenszeit, was den Pro-
pheten gerade berechtigt zu erklären, bisher sey noch nicht
dergleichen über Israel ergangen. Auf diese Weise erklärt sich
auch, dafs der Erlöser unsere Weissagung wieder aufnehmend
sagt: ἔσαι γὰρ τότε θλῖψις μεγάλη, οἵα οὐ γέγονεν ἀπ'
ἀρχῆς κόσμου ἕως τοῦ νῦν, οὐδ' οὐ μὴ γένηται
Matth. 24, 21. Auch hier berechtigen die Worte nicht, sofern
ausschliefslich an das Weltgericht zu denken, so wenig
die so geschilderte θλῖψις sich bei der Zerstörung Jerusalems
abschliefst und vollendet. Einzig in seiner Art, mit nichts ande-
rem zu vergleichen ist das durch die Geschichte des Reiches Got-
tes hindurch gehende Gericht des Herrn: dasselbe ist ein fort-
während gesteigertes, wogegen immer das vorhergehende als
unbedeutendes erscheint, und in diesem seinem unaufhaltsamen
Fortschreiten anbahnend den Culminationspunkt des Endge-
richtes.

10. Der Prophet erinnert an die Stellen Lev. 26, 29. Deut.
28, 53., verstärkt aber die dort ausgesprochene Drohung noch
durch das: und Kinder werden ihre Väter essen; vgl. Hen-
stenberg, Beitr. z. Einl. II, S. 138 ff.

11. Die Summe der israelitischen Vergehungen concentrirt
sich in der Befleckung und Entweihung des Heiligthums. Diese
bildete somit den stärksten und gewaltigsten Anklagepunkt gegen
das Volk. Nicht blofs in einzelnen äusseren Befleckungen dessel-
ben that sich diefs kund, sondern die ganze unheilige Gesinnung
brach sich gleichsam theils in mehr oder weniger Begehungs-
Sünden, theils in Unterlassungssünden an dem Orte, der für
Israel eben so sehr ein Fels des Heiles als des Anstofses und
Verderbens war.

רגם־אני אגרע. Die Lesart אגרע ist hier unbedingt der
erleichternden Correktur אגדע vorzuziehen, wie umgekehrt Jes.
15, 2. für das schwierigere אגדע von andern אגרע gelesen
wurde (vgl. Jerem. 48, 37.). Zu entfernt liegt hier die im Syri-
schen gewöhnliche Bedeutung von גרע, scheeren (vgl. Gese-
nius, z. Jes. I, S. 521.); es müfste der Ausdruck dann auf die
symbolische Handlung Vs. 1 ff. zurücksehen. Aber auch die zu-
letzt wieder von Gesenius (thes. I. p. 303.) empfohlene Erklä-

rung: so will auch ich mein Auge abziehen, leidet an manchen Uebelständen. Denn theils ist der dadurch entstehende Sinn, Jehovah wolle seine Fürsorge dem Volke hinführo entziehen (vgl. Hiob 36, 7.), in diesem Contexte viel zu matt, theils geht darüber der schöne Contrast, der wegen des גם־אני nothwendig festzuhalten ist, ganz verloren. Auch bedarf man einer solchen Ergänzung des עיני bei אגרע gar nicht: das Verbum steht vielmehr absichtlich ohne bestimmtes Objekt und darum gerade mit besonderer Emphase. So steht das Wort namentlich in den hier wichtigen Stellen Deuter. 4, 2. 13, 1.: Das Verbot, welches an Israel erging, lautete: לא תגרעו, nichts hinweg zu thun, zu entziehen dem Gesetze (Stellen, worauf auch Jerem. 26, 2. anspielt). Dieſs Verbot war durch die Schändung des Heiligthums aufs schmählichste übertreten, seinem Centrum nach angetastet worden. So sagt also im Gegensatze dazu Jehovah: so will auch ich entziehen, nämlich dem Volke das Seinige, wie es mir, meinem Gesetze, das meinige entzogen hat. Grotius: honorem tibi omnem detraham, ut tu mihi quantum in te erat detraxisti. Coccejus: notat ablationem et sanctuarii et verbi sui et benedictionum suarum et spiritus et prophetiae et regni Dei et reipublicae ab ipsis. Man soll gerade alle möglichen theokratischen Segnungen ergänzen, die dem ungehorsamen und Jehova's Namen verunehrenden Volke entrissen werden.

12. 13. Durch jene Dreitheilung des Volkes wird das volle Maafs des göttlichen Zornes an dem Volke erschöpft (כלה אפי); durch die Dauer der Leidenszeit, während welcher das Volk sich fortwährend unter jener göttlichen Zuchtruthe stehend fühlt, wird die Rache Jehova's befriedigt. הִנָּחֲמָתִי steht der Pause wegen für הִנַּחַמְתִּי — die Weglassung und Zusammenziehung des ת vor dem ך gehört dem späteren verderbteren Sprachgebrauch an; vgl. הִנָּבֵא, Jerem. 23, 13. Ezech. 37, 10. התנחם, sich Rache, Befriedigung, Genugthuung verschaffen; vgl. Gen. 27, 42. Ewald, Gr. §. 258. Hitzig, z. Jes. S. 16. Zur Sache vgl. Deut. 28, 63: „wie sich Jehovah freuete über euch, euch wohl zu thun und zu mehren, so wird Jehovah sich über euch freuen, euch zu Grunde zu richten und zu vertilgen“; und über

den Begriff der Rache Gottes im A. T. s. Hengstenberg, Beiträge 3, S. 458 ff.

15—17. Für היחה haben die LXX, Vulg. und mehre codd. die zweyte Person, eine deutliche Correktur. Die Rede des Propheten wird absichtlich am Schlusse immer objektiver, vgl. Vs. 16. בהם, womit jedoch noch in diesem Vs. und Vs. 17. die zweyte Person abwechselt, sofern sich immer wieder die affektvollere Anrede geltend macht. — מוסר ein warnendes Beispiel, vgl. das Verbum יסר 23, 48. Stärker ist משמה, Gegenstand des Entsetzens. — Ueber das למשחית s. meinen Commentar z. Daniel S. 427.

Die einzelnen Bilder sind wieder meist aus dem Pentateuch entnommen. Die bösen Pfeile des Hungers erinnern an Deut. 32, 23; über das Zerbrechen des Stabes, des Brotes, s. d. Anmk. z. 4, 16.; das: und böse Thiere und werden dich verweiset machen, sieht auf Levit. 26, 22. Deut. 32, 24. 25. zurück. Uebrigens bemerkt mit Recht Calvin über die wiederholte Einschärfung dieser Wahrheiten: neque id facit rhetorum more qui splendorem et ornatum Sermonis affectant, sed unum ejus consilium fuit penetrare in animos populi quasi lapideos aut ferreos. Haec igitur est ratio cur hic tanta varietate utatur et exornet suam doctrinam variis figuris.

Cap. VI.

Eine Strafdrohung gegen den Götzendienst. In ihr ganzes Nichts sinken die Gegenstände des abgöttischen Cultus zusammen, und mit Entsetzen erkennt die geringe Zahl der Uebriggebliebenen die Ohnmacht ihrer Götzen und die furchtbare Allmacht Jehova's (Vs. 1—10.). Dazu aber mufs gerade ein so gewaltiges und ausserordentliches Strafgericht über Israel ergehen, wie der Prophet es so eben verkündigt hat (Vs. 11—14.). Durch den letzteren Theil der Rede hängt die Weissagung auch äusserlich genau zusammen mit Cap. 4. und 5. Allein auch der ganze Inhalt schliefst sich aufs engste daran an. Der das Volk so hart strafende Jehovah mufs nothwendig dann durch diesen seinen Strafakt dem Volke jeden falschen Stützpunkt rauben, worauf es

sein Vertrauen setzte: vor allen also das Götzenthum stürzen, in seiner ganzen Nichtigkeit darthun, damit es fühlbar werde und zum klaren Bewufstseyn komme, wie die strafende Hand keine andere als die des allein wahren Gottes sey.

1—3. Die Anrede des Propheten ergeht an die Berge Israel's, oder wie es genauer Vs. 3. heifst, an Berge und Hügel, Thäler und Gründe — als die Orte, welche die Hauptrepräsentanten des Götzendienstes waren, wo derselbe vorzugsweise ausgeübt wurde. Zu Grunde liegt diesen und ähnlichen prophetischen Schilderungen stets Deuter. XII., wo die Einheit des Heiligthums aufs nachdrücklichste eingeschärft und die Zerstörung aller heidnischen Denkmale in Palästina geboten wird. Vs. 2.: „vertilgen sollt ihr alle Orte, wo die Völker, welche ihr vertreibet, ihren Göttern dienen, auf den hohen Bergen, auf den Hügeln und unter allen grünen Bäumen.“ Die Verweisung auf dieses Verbot war eine um so schärfere Anklage des Volkes, als gerade diese der Vernichtung überwiesenen Orte nunmehr die Hauptstätten des Götzendienstes geworden waren. Vgl. z. B. Hos. 4, 13.: „auf den Gipfeln der Berge opfern sie, auf den Hügeln räuchern sie, unter Terebinthe, Pappel und Eiche“; Jer. 2, 20.: „auf allen hohen Hügeln und unter allen grünen Bäumen gabst du dich Preis der Hurerei“; 3, 6. 13. Dafs auf jene Stelle des Gesetzes auch hier unser Prophet Rücksicht nimmt, zeigt nicht minder deutlich Vs. 13., wo das: „unter allen grünen Bäumen“ statt der „Thäler“ und „Gründe“, die hier genannt werden, steht. אפיקים steht bei den ältern hebr. Schriftstellern nur vom Flufsbehälter, Strombett, bei Ezech. dagegen nach jüngerem Sprachgebrauche für Thal = נחל Thal mit einem Bache, Flusse. So durchgängig bei Ezech. und auch 32, 6. ist diese Bedeutung festzuhalten (wornach Gesenius, thes. 1. p. 140. zu berichtigen ist). Besonders aber liebt Ezech. diese Verbindung: Berge und Thäler, vgl. ganz wie hier 35, 8. 36, 4. 8. 34, 13. 32, 5. 6. Es sind also unter אפיקים fruchtbare, mit Bäumen, Hainen besetzte Thäler zu denken, in welchen namentlich der Dienst der Astarte betrieben wurde (Münter, Rel. d. Babyl. S. 55. 73.). Der Ausdruck scheint selbst in der phönizischen oder kanaanitischen Sprache stehender Ausdruck von solchen Hainen und mit ihnen versehenen Thälern

gewesen zu seyn, daher die Städtenamen אפיק, אפיקה (von Simonis, Gesenius u. a. gewifs unrichtig durch munitio, arx erklärt), wie denn ausdrücklich von dem Ἄφακα der Phönizier Sozomenus sagt: ὁ ἐν Ἀφάκοις τῆς Ἀφροδίτης περὶ τὸν Λίβανον τὸ ὄρος καὶ Ἀδωνιν τὸν ποταμόν (Reland, Palaest. p. 572.). — Solche Thäler sind auch unter גיאות (vgl. über die Form Ewald, Gr. §. 415.) zu verstehen. Denn גיא steht nicht von jedem Thale (s. über seinen Unterschied von נחל, עמק Reland, Pal. p. 348 sq.), sondern nur von bestimmten Thälern, z. B. von dem mit Gärten und Hainen angefüllten Hinnoms-Thale (s. mein Handb. d. Einl. II, 1, S. 185 ff.), woran als einen Hauptsitz des Götzendienstes, des Molech-Cultus der Prophet vorzugsweise gedacht haben mag, s. 16, 20. 21. 23, 39. Jerem. 7, 31. 32, 35.

Was das Volk in seiner Gottvergessenheit unterlassen hatte, die Vertilgung der götzendienerischen Stätten, dieses Amt führt nunmehr Jehovah selbst aus. Mit besonderem Nachdruck steht daher das wiederholte: הנני אני, ich bin es nunmehr, der über euch das Schwert bringt. Das אבדתי במותיכם bildet daher einen schneidenden Gegensatz zu dem אבר תאבדון, Deut. 12, 2.

4. Aber auch die Art, wie diese neue Destruktion des Götzendienstes in Israel vorgenommen werden soll, ist im Gesetze enthalten und wird mit den Worten desselben geschildet. Levit. 26, 30.: „ich vertilge eure Höhen, und rotte eure Sonnensäulen aus und werfe eure Leichname auf die Leichname eurer Steinhaufen.“ Das Wort פגרים übersetzt man gewöhnlich: Trümmer — allein ohne Grund: es gehört vielmehr zu der energischen Sprache des Gesetzes, womit die Götzen als entseelte Körper, Leichname bezeichnet werden, Deut. 32, 16. 17. Sobald Jehovah mit richtender Hoheit auftritt, zeigt sich die ganze Ohnmacht der Götzen. Schwierigkeit macht noch der Ausdruck גלוליכם, den man gemeinhin stercorei, sordidi, impuri deutet. Allein abgesehen von dem unpassenden des blofs adjektivischen Begriffes in diesem Worte erscheint jene Erklärung auch deshalb unstatthaft, weil der Gebrauch von גלל, Mist, Dün-

ger sich erst in späteren BB., nicht aber im Pentat., wo sich der Ausdruck zuerst findet, und aus welchem ihn die späteren Schriftsteller, am häufigsten von allen Ezech. entlehnen, vorfindet. Der Pent. braucht in diesem Sinne stets פֶּרֶשׁ oder צֵאָה. Auf die Analogie von בעל זבוב oder בעל זבול hätte man sich nicht berufen sollen, da auch hier gerade die Bedeutung: Deus stercoreus, nur eine spätere rabbinische Deutung oder vielmehr Umdeutung ist *). Beachten wir den Sprachgebrauch des Pent., so finden wir hier nur גל, גלים in der Bedeutung: Steinhaufen, Steinhügel, Gen. 31, 46. 48. 51. 52., woran sich unser גלולים, Steindenkmäler, Steinmassen, Steinhügel aufs engste anschliefst **). Den besten Commentar dazu liefert Hos. 12, 12.: „ihre Altäre gleichen Steinhügeln (גלים) auf den Furchen des Feldes“ — wozu Hengstenberg (Beitr. 2, S. 79.)

---

*) Die Sache verhält sich nämlich so, dafs Baal Sebul der eigentliche heidnische Name = בעל שמים (vgl. Gesenius monum. Phoen. p. 387.): Herr der Himmelswohnung (vgl. Hab. 3, 11.) war, woraus die Hebräer den Spottnamen בעל זבוב, Gott der Fliegen, 2 Regg. 1, 2. 3. 16. bildeten, vgl. den ähnlichen Spottnamen des Chalifen Abdelmalek: pater muscarum (ابو الذبّان) bei Abulfeda, ann. mosl. I. p. 426. Barhebr. chr. Syr. p. 116. Der spätere Gebrauch des Namens Beelsebul für: deus stercoreus rührt aber von der constanten jüdischen Gewohnheit, solche Namen möglichst grell in Schimpfnamen zu verwandeln, her; vgl. Lightfoot, hor. Hebr. ad Matth. 12, 25.

**) Das Wort גלל ist im Chald. häufig für grofse, schwere Steine, vgl. Esra 5, 8; 6, 4. Buxtorf, lex. Talmud. p. 433. Im Syrischen sind ܓܠܠ lapides, Job. 8, 17.; Assem. acta mart. I, p. 256. Lorsbach, Museum 1, S. 50. (das Wort fehlt bei Castellus in dieser Bedeutung).

mit Recht bemerkt: „etwas von גל ist auch jetzt noch in Gil (Gen. 31, 48.), so wie in Gilgal, welches zum Andenken an durch die Beschneidung erneuerten Bund mit dem Herrn di Namen erhielt; aber es ist ein schlechtes Gal, das dem ursprünglichen nichts als den Schall gemein hat.“ I denke also an die Altäre und steinernen, besonders unter Phöniziern gebräuchlichen Denkmale, welche den Göttern zu ren errichtet wurden, wie dem Baal, der Astarte; vgl. Münt d. Tempel d. Himml. Gött. zu Paphos S. 11 ff. Gesenius, numm. Phoen. p. 107 sq. 161 sq., wobei der Name לים einen verächtlichen Nebenbegriff, Steingerölle, (bloſser loser Stein) enthielt. Dieſs paſst trefflich zu der St. Levit. 30.: die Leichname eurer (ebenfalls todten) Steinmassen; Deut. 29, 16. Die späteren Schriftsteller brauchen das sp veraltete Wort dann wohl in dem mehr allgemeinen Sin Götzen.

6. 7. Das למען dem Sinne nach den ganzen Satz וידעתם וגו׳ umschlieſsend, findet in diesen letzten WW. seine volle Beziehung. Ueberall muſs eine totale Verheer eintreten, damit durch die Ausrottung des Götzendienstes in a seinen einzelnen Theilen das Volk zur Erkenntniſs, Jehovah h solches gethan, gebracht werde.

תישמנה. Wiewohl die sonstigen Verbal-Formen noch neswegs mit Sicherheit den Gebrauch einer Stammform: ם im Hebr. darthun (Gesenius, thes. III, p. 638.), und auch das Jod aus einer Auflösung des folgenden Dagesch (שַׁמְנָה entstanden seyn könnte (Gesenius, Lehrg. S. 145.), so ist doch in diesem Falle gerathener, das Wort von einer eige Form ישם herzuleiten. Denn theils ist ihre Existenz auch du das alte Substant. ישי מוך gesichert, theils werden auch s die Verba עע und פי vertauscht, wie יחם und חמם, th macht hier das folgende ואשמו eine ihm entsprechende F ישם vorher nothwendig, vgl. das Syr. ܐܫܡܘܢ f. ימיך und Lehrg. S. 454. Richtig übersetzen also der Syrer Chald. תישמנה und ואשמו durch dasselbe Wort: ܢܨܝܢ

יצוק, sie sollen verwüstet werden. — נשבתו, ist eine erst allmählich sich in die Sprache eindrängende Niphalform, früher nur einmal, Jes. 17, 3., bei Ezech. noch 30, 18; 33, 28., nach Analogie derjenigen Formen gebildet, in denen bei doppellautigen Wurzeln die Bedeutung des Niphal und des intransitiven Kal zusammenfällt, שֵׁם und נְשַׁם öde seyn, Ewald, Gr. §. 246. Vgl. übrigens Levit. 26, 34 ff., woraus jene Ausdrucksweise bei Ezech. namentlich geflossen zu seyn scheint.

8—10. הזוחתיכם, eine Infinitiv-Endung mit Pluralsuffixen, nach späterem Mifsverständnisse der Endung וּת —; vgl. 16, 31. und Gesenius, Lehrg. S. 483. — "אשר נש, deren buhlendes Herz ich mir zerbreche. נשבו hier nicht passiv zu nehmen, sondern wie Maurer richtig erklärt: sibi frangere i. e. cum לבם: poenitentia conterere animum eorum ut ad ipsum (Deum) redeant. ונקטו בפני הם. Für das frühere קוץ, eigentl.: heifs seyn, glühen (davon קוץ, der Sommer, vgl. das Arab. قَيْظ und قَيْظ, auch von der Zorneshitze, vita Tim. I. p. 536, 14); dann: Zorn, Widerwillen, Abscheu, Eckel empfinden; auch Grauen, Furcht fühlen, davon הקיץ, aufscheuchen — im Pent. Die einzige häufig vorkommende Form — brauchen die späteren קוט, vgl. Ps. 95, 10. — Dagegen Lev. 20, 23. —; wie קטע im Aram. statt קצע. Ezechiel hat ausserdem noch die Eigenthümlichkeit, das Wort קוט (קטט) im Niphal zu gebrauchen 20, 43; 36, 31.: mit Eckel, Widerwillen erfüllt werden. Falsch erklärt man hier und 20, 43. das בפניהם in vultu ipsorum (ita ut taedium et pudor in vultu se prodat) oder bezieht es gar auf die Götzen Vs. 5.: in conspectu eorum. קוט construirt sich wie קוץ mit בְּ gegen etwas Eckel empfinden, also: בפניהם: gegen (über) sich selbst. "אל־הו, im Hinblick auf das Böse.

11. Durch das Klatschen in die Hände und Stampfen mit den Füfsen, den Gesten des heftigen Unwillens, Zornes soll der Prophet Jehova's Gesinnung gegen das unheilige Treiben und das

abgefallene Volk darstellen. Es beginnt hiemit ein neuer Ans
sofern der Prophet erinnernd an Gottes Zorn zeigt wie zur
reichung des zuletzt angegebenen Zweckes, Gottes Gericht
nothwendiges Mittel dienen müsse. אח hier ein Weheruf,
21, 20. und אחים, Jes. 13, 21.

12. 13. Der Ausdruck הנשאר והנצור steht für die
Redensart: עצור ועזוב, Deut. 32, 36. und hätte längst ben
werden sollen, um gezwungene und unstatthafte Deutungen
letzteren abzuweisen. — Das "אל־בל גב steht nach ei
späteren Incorrektheit des Sprachgebrauches f. על, vgl. 7,
18, 6. 11.

14. שממה ומשמה. Verbindungen dieser Art liebt
sonders Ezechiel; (vgl. 33, 28. 29. 35, 3. 23, 33. 35, 7. u.
und steigert dadurch den Begriff zum Comparativ oder Super
tiv; s. auch Agrell, suppl. synt. Syr. p. 143. 156 sq. Das
neben stehende מך ist also ebenfalls comparativisch zu fass
Dabei macht aber das דבלתה grofse Schwierigkeit. Die vi
fach versuchte zuletzt noch von Gesenius, thes. II, p. 3
gebilligte Conjektur רבלתה (von der — Arabischen — Wü
bis nach Riblah) hat vieles gegen sich. Zunächst ist sie von a
len äusseren Auktoritäten verlassen; sodann ist bei מדבר
diesem Falle der Artikel nothwendig erforderlich; ferner wä
die Angabe von Riblah als Palästinensischem Gränzorte um
unpassender, da der Ort gar nicht zu Palästina, sondern zu Ha
math gehörte (2 Regg. 23, 33.), wie denn endlich auch diese An
gabe der Ausdehnung Palästina's von Norden nach Süden übe
haupt nicht vorkommt *). Aber auch diejenige Erklärung, welch
das hier genannte Diblathah mit dem Diblathaim, Beth-Diblathaim
einer Moabitischen Stadt (Num. 33, 46. Jerem. 48, 22.), für gleich hält
ist bedenklich, da man hier gar nicht sieht, was die Wüste von Diblathai
seyn soll. Es bleibt also schwerlich eine andere Annahme übrig al

*) Die St. Num. 34, 11. würde eher für das Gegentheil be
weisen.

die, das Wort für ein von Ezechiel gebildetes nomen proprium zu halten, auf dessen appellativische Bedeutung hier Rücksicht genommen werden soll. Das Wort דִּבְלָתָה (eine Form wie חֲמָנָה neben חַמָּנָה) erklärt sich dann am füglichsten aus dem Arabischen: ذُبْلٌ, calamitas, exitium, orbitas, s. Freytag, II, p. 6. 7. Diese Bedeutung will Hitzig (kl. Proph. S. 76.) auch in dem דִּבְלַיִם Hos. 1, 3. festgehalten wissen, wiewohl hier die Erklärung Hengstenberg's (Christol. III, S. 26.): filia deliciarum namentlich wegen Hos. 3, 1. passender erscheint. Der Ausdruck sagt bei Ezech. dann ungefähr so viel als das מִדְבַּר שְׁמָמָה bei Joel 2, 3. So wird namentlich aber Babels künftiger Zustand bei Jerem. 50. 51. geschildert, deren Thema recht eigentlich ist, Babel solle in eine ewige Wüste (51, 26.) verwandelt werden. Nehmen wir nun hinzu, wie gerade diese Weissagungen unserm Propheten eine besondere Veranlassung zu seinem Auftreten gaben (s. die Anmk. zu Cap. I.), so begreift sich der Name: „Wüste des Unterganges, des Verderbens", als symbolischer Name für Babel, als ein durchaus passender. Der Selbstgerechtigkeit seiner Zeitgenossen gegenüber stellt Ezech. das harte Wort auf, das Schicksal des Landes werde härter seyn als das Babels (vgl. 5, 7.). Hiezu kommt, dafs sich bereits im Jesaias ein ähnlicher, hier wie es scheint nachgeahmter, wie bei Jeremias commentirter (51, 42. 43.) symbolischer Name für Babel findet: die Wüste des Meeres (מִדְבַּר יָם), eine vom Wasser überschwemmte Einöde (s. Hengstenberg, Christol. II, S. 98 ff. vgl. Apoc. 17, 3.). Entscheidend aber ist wohl, dafs bei Ezech. selbst für Babylon die symbolische Benennung מִדְבַּר עַמִּים Wüste der Völker, d. h., wo sich die Völker zum Gerichte über sie versammeln (Jerem. 51, 27 ff.) sich findet, 20, 35., wodurch ebenfalls nur dasselbe gesagt seyn soll, was der Sache nach das מִדְבַּר יָם bei Jes. enthält.

Cap. VII.

Nachdem der Prophet das Schicksal Israel's nach seinen verschiedenen Seiten hin geschauet und dargestellt hat, bleibt

ihm noch ein Hauptpunkt zu bestimmen übrig: nämlich die Z
wann das gedrohete Strafgericht hereinbrechen werde. A
bei diesem Gedanken wird das Innere des Sehers von der M
des Schmerzgefühles überwältigt: Denn klar steht es vor i
dafs das Ende der Theokratie unabweisbar nahe, ja in näch
Nähe liegend sey. Und da hebt sich dann zum Schlusse des
sten gröfseren Cyklus von Weissagungen die Rede zu einer d
terischen Höhe: es ist ein erhabener Trauergesang, ganz in G
und Manier der Lieder dieser Art abgefafst, über den eben
nahen als schmachvollen Untergang des Landes und Volkes.

Der Prophet beginnt mit drei energischen Wendungen (
1—4. 5—9. 10. 11.), worin in eben so abrupter als monoto
Weise die nächste Nähe des schonungslos hereinbrechenden g
lichen Zornes verkündigt wird. Dann ruhiger geworden und
Ganze der Scene mit Klarheit überschauend ergeht sich die R
(Vs. 12—27.) in der Schilderung neuer Züge, welche für
Uebermaafs der Sünde und das Entsetzliche der Strafe gle
charakteristisch sind.

1—4. „Ueber die vier Enden des Landes" — wegen
unmittelbar vorhergehenden „über das Land Israel's" hierauf
restringiren, und also dem Sinne nach s. v. a. das: „an al
ihren Wohnsitzen, 6, 6. 14. Umfassender steht der Ausdr
Jes. 11, 12. Apoc. 7, 1. — „Deine Gräuel sollen in dei
Mitte seyn" (unrichtig andere בְּ ergänzend: „gemäfs dei
Gräueln, welche in deiner Mitte sind"), sofern die mit d
„Gräueln" unabweisbar verbundenen, gesetzlich darauf geleg
Strafen darunter mitverstanden werden. So lange die Grä
nicht ausgerottet werden, ruht auch der Fluch Gottes auf d
Urhebern und Pflegern derselben. Am Tage des Gerichtes ste
aber die Gräuel nicht ihrer lockenden, verführerischen Gest
nach, sondern mit dem ganzen Wehe, welches in ihrem Gefo
sich findet, in Israel's Mitte.

5—9. Mit demselben Refrain beginnend und schliefse
wie die vorige, enthält auch diese Strophe in nur geschärfte
Weise noch kurze Sentenzen, den ganzen Ungestüm, das plö
lich andringende und unerbittlich Verzehrende des Gerichtes s
schaulich mahlend.

5. Den ganzen Gedanken 5, 9. faſst hier der Prophet in prägnanter Kürze zusammen in den Worten אחת רעה, wo אחר mit besonderem Nachdruck vorangestellt f. unicus = singularis (ein ganz besonderes Unglück, einzig in seiner Art) zu nehmen ist; vgl. Gesenius, thes. I. p. 62. (wo jedoch das Beispiel Judd. 16, 28. mit Unrecht als hieher gehörig aufgeführt ist; s. Studer z. d. St.). Böttcher hat zwar diese ganze Regel bestritten, daſs אחר (welches wohl in der Sprache der Zärtlichkeit das Eine, worüber alles gleichartige vergessen werde, bezeichnen könne, Cant. 6, 9.) auch sensu malo f.: einzig in seiner Art, incomparabilis stehen könne (in Winer's Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. II, 1, S. 56 ff.). Allein der Ausdruck אחר ist ja wie εἷς, unus in jenem emphatischen Sinne ein ῥῆμα μέγον und kann je nach dem Contexte sensu bono oder malo stehen, wie denn das letztere die bei Schultens, ad Job. I. p. 251. und Gesenius l. l. angef. Stellen aus dem Arab. klar darthun.

6. הקיץ אליך ein dichterischer ungewöhnlicher Ausdruck, veranlaſst durch die Paronomasie. „Das Ende erwacht nach dir" d. h. um dich zu ergreifen. „Das Ende" bis dahin gleichsam schlummernd gedacht; nunmehr aber erwachend und losbrechend. Man braucht nicht gegen den Context Jehovah zu ergänzen; denn im Vorigen ist קץ bereits personificirt und die Kraft des Gedankens würde so nur geschwächt. — באה zu fassen wie Micha 4, 9.: עדיך תאתה, „bis zu dir kommt es" (nämlich unbestimmt: alle nur mögliche Herrlichkeit). So hier: „siehe es (näml. der Inbegriff alles Schreckens, Unheils, wie es mit dem Ende verbunden ist) kommt"; vgl. über Fälle der Art meinen Comment. z. Dan. S. 386.

7. Der Ausdruck צפורה kann nicht mit dem Arab. طُغْر, silivit (in hostem) noch طَغَر, unguibus vulneravit, superavit, combinirt werden. So entstände ein höchst gezwungener Sinn. Nur zwey Erklärungen können auf nähere Prüfung Anspruch machen. Die erste ist bereits von Abulwalid,

Tanchum, Kimchi (vgl. Gesenius z. Jesaia I, S. 834.) gegeben und dann die jetzt gangbare geworden. צפירה wird genommen f. orbis, circulus, Kreis, Reif, also im übergetragenen Sinne: die Reihefolge, ordo; vgl. das Arab. دار, دايرة. Hier also: „es kommt die Reihe an dich", vgl. Hiob 4, 5.: עתה תבוא אליך, nun da es an dich kommt. Allein auch gegen diese Erklärung erheben sich Bedenken; denn a) so gut dieselbe auch Vs. 7. paſst, so wenig will sie doch Vs. 10.: יצאה הצפרה zu dem Verbum יצא passen, dem dann nur ein höchst gezwungener Sinn beigelegt werden könnte; b) jene Bedeutung von צפירה ist ganz willkührlich statuirt. Das Arab. ضفر heiſst eigentl. drehen, flechten (die Arab. Scholiasten erklären es durch فتل, لوي, vgl. Arnoldi, d. Exeg. u. Krit. d. A. T. I, S. 27 ff.); daher eine schlängelnde, tanzende Bewegung machen, sich hin und her drehen; so das Hebr. צפר Judd. 7, 3. (wo es keineswegs f. das bloſse umkehren, umwenden steht, sofern dieſs schon in dem dabei stehenden שוב liegt). צפירה Jes. 28, 5. ist nicht wie noch Hitzig (S. 339.) eigentl. ein Reif = Diadem, sondern eigentl. ein Haargeflecht, ein Haarschmuck, wie das Arab. ضَفِيرَةٌ, circus, ἐμπλοκὴ τριχῶν zeigt (s. Schroeder, de vest. mul. Hebr. p. 106. Michaelis, suppl. V, p. 2138.). Treffend der Syrer: ܓܕܠܐ, ein Haar-Geflecht. Dieſs paſst dort auch allein in den Context, zeigt aber auch zugleich wie für unsre Stelle von dieser Seite her keine passende Erklärung gewonnen werden kann. So statuirten denn schon andere nach dem Vorgange von Jarchi hier eine spätere aramäische Bedeutung des Wortes. צפירה = dem Syr. und Chaldäischen: ܨܦܪܐ, צפרא, aurora, tempus matutinum, nicht von dem Arab. صَفَرَ conj. II. flavum reddidit; conj. IX. flavus fuit herzuleiten, sondern eine verhärtete Form f. ܫܦܪܐ, שפרפרא, Dan. 6, 20. Dieſs paſst zunächst trefflich zu Vs. 10., den

Jarchi erkl.: ascendit aurora diei mali. In unserm Vs. wirft diese Fassung der Worte ein Licht auf die sonst sehr dunklen Worte ולא־הד הרים. Gewöhnlich erklärt man dieselben: „kein Freuderuf erschallt auf den Bergen". הֵידָד = הֵד, vom frohen Zuruf der Winzer oder dem Schlachtgeschrei der Krieger. Allein wie הד schlechthin Jubel, frohes Gelärme bezeichnen und wie הד הרים geradezu für den „Freuderuf auf den Bergen" stehen könne, ist nicht abzusehen; wie denn der ganze Gedanke hier matt und gezwungen erscheint, so dafs schon J. D. Michaelis (suppl. II. p. 500 sq.) die Lesart ändern und הדהרים als Ein Wort geschrieben wissen wollte. הֵד ist vielmehr nur eine ungewöhnliche Form für הוֹד, splendor, wie diefs bei dem an solchen Formen so reichen Ezech. nicht auffallen kann, vielleicht ein Archaismus, wie umgekehrt הוֹד durch das spätere הֵד verdrängt wurde. Schon Hieronymus sagt: juxta Theodotionem gloriam montium interpretati sumus. Die Form ist einfach vom Arab. نهد, durch Abwerfung des ن (Ewald, krit. Gr. S. 460.) gebildet. So entsteht an unsrer Stelle der schöne Sinn: die Morgenröthe geht auf über die Bewohner des Landes, doch ohne Berges-Glanz d. h. ohne an diesem unheilvollen Tage mit ihrem Glanz die Berge, deren Gipfel davon zuerst bestrahlt werden (Virg. Aen. XII, 113.: summos spargebat lumine montes orta dies), zu bedecken. Dem Propheten schwebt dabei die Stelle Joel 2, 1. 2. in der schon früher die Schrecken des göttlichen Gerichtstages beschrieben waren, vor, und sie dient zu nicht geringer Bestätigung unsrer Erklärung: „beben müssen alle Bewohner des Landes; denn es kommt der Tag Jehova's; denn nahe ist er, ein Tag der Finsternifs und des Nachtdunkels, ein Tag dichten Gewölkes [bei Ezech. zusammengefafst in dem יום מהמה], gleich der Morgenröthe sich ausbreitend über die Berge: ein Volk stark und mächtig" u. s. w. Wie bei Joel so bricht auch der Tag statt wie sonst mit Morgenröthe so nun mit Finsternifs und Dunkel für seine Bewohner an; vgl. 32, 7. 8. — In dem היום מהומה, könnte die Stellung des Artikels als blofse spätere Incorrektheit

angesehen werden; doch ist dieselbe hier zunächst durch d so besser hervortretende Paronomasie veranlafst, wie denn au hier wie in andern Fällen dieser Art ein besonderer Nachdru auf dem Artikel (dies ille) liegt; s. Ewald, §. 501.

8. Das מקרוב früher nur noch in der Poesie (Hiob 20, s. das. Hirzel): eigentl.: aus der Nähe f. nächstens, in d nächsten Zeit. So ganz das Arab. صن قريب, proxin quam primum, Koran 4, 21. und den Schol. zu Hariri bei Schu tens ad Job. I. p. 505.

10. 11. Die letzte, kürzeste Wendung, wo sich die Lebh tigkeit des Affektes in dem kühnen Ringen des Propheten n Worten, die seinen tiefen Schmerz zu zeichnen geeignet wäre höchst anschaulich abspiegelt. Das „es blühet der Stab" knüp an das Vorige „ihr erfahret, dafs ich Jehovah es sey, der schläget" (מכה). Vs. 9. Darnach ist also der Stecken J hova's Stab, Zuchtruthe, womit er das Volk straft; vgl. Je 10, 5. Dieser Stab Jehova's heifst in den folgenden parallel Gliedern: Uebermuth und Gewaltthat — so fern Jehovah sic des übermüthigen und gewaltthätigen Volkes, der Chaldäer (v Jes. 10, 12 ff. Jer. 50, 31. 32.) bedient zur Vollstreckung d Strafe. Ganz zerstört wird übrigens dieser parallele Fortschr des Gedankens von denjenigen, welche das זרון und חמס a die Israeliten beziehen. Das „Grünen" und „Blühen", sonst B der des fröhlichen, frischen Gedeihens, des göttlichen Sege (vgl. Num. 17, 23 ff.) und daher im guten Sinne gebraucht, hi mit herber Ironie von dem mächtig heranwachsenden Strafg richte und der immer weiter um sich greifenden chaldäisch Macht, die das Verderben der Theokratie wurde. „D Gewaltthat erhebt sich zu einem Stecken des Frevels" d. h. einer Zuchtruthe des gottlosen Bundesvolkes. Ganz verkehrt ne men andere wie Grotius, Rosenm. ל hier für adversu contra, so dafs dem Frevel hier ein Stecken beigelegt werd Denn מטה kann nur dasselbe hier bezeichnen wie im unmitt bar vorhergehenden Vs. also die Zuchtruthe Jehova's für d Frevler. Der Satz erläutert so ganz angemessen das Früher dafs gerade dieser wachsende Uebermuth der Feinde der The kratie bestimmt sey, dem höheren göttlichen Zwecke zu dienen.

Das zweyte Glied von Vs. 11. ist als Exklamation zu fassen, daher die effektvolle Weglassung des Verbum. לא מהם „nicht etwa von ihnen", d. h. nichts mehr, kein Theil von ihnen! Dem Sinne nach s. v. a.: es soll nichts von ihnen übrig bleiben. (Das מהם dem Sinne nach auf das so eben vorangehende רשע zu beziehen; also die רשעים). — Man darf also keineswegs geradezu ein Verbum hier ergänzen. Das מהם steht entgegen dem בהם am Schlusse: weder von ihnen bleibt etwas übrig, noch ist irgend etwas Schönes an ihnen mehr zu erblicken. Das מן mit vorangehendem לא entspricht hier ganz dem Arab. من mit voranstehender Negation in dem Sinne: ne ullum quidem; s. Agrell, de var. gen. et num. in lingg. Orr. p. 142 sq. Gesenius, thes. 3, p. 801. Ewald gr. Arab. II. p. 63 sq. — Die Paronomasie hat sodann hier wie auch sonst häufig (s. Gesenius, Lehrg. S. 374. z. Jesaia I, S. 524. II, S. 235.) das ἅπαξ λεγόμενον: המהם hervorgerufen. המים (der Plural von הֵם oder הֵמָּה) ist sehr verschieden erklärt. Schon die alten Uebers. sind hier meist rathlos. Weder die Herleitung von dem Arab. فخم, vir magno corpore praeditus (also: heroes eorum, primores, so Scheid sched. philol. p. 176. u. a.), noch die gewöhnlich angenommene Bedeutung: strepitus lassen sich hier rechtfertigen und befriedigen durch ihren Sinn. Gesenius, im thes. II. p. 384. erklärt: opes eorum (nihil remanebit ex opibus eorum) — eine allerdings in den Context passende Uebersetzung, allein deren Begründung man nicht absieht, auch nicht von jenem Gelehrten gegeben ist. Uns scheint das Verbum הָמָה in seinem ächt hebräischen Sprachgebrauche zugleich die allein richtige Deutung des Substantivums zu enthalten, von welcher auch in dem so freilich unverständlichen: οὐ μετὰ σπουδῆς der LXX. ein unstreitig auf traditionellem Wege erhaltener Nachklang enthalten ist. המה, unruhig seyn, brausen, steht dann besonders im geistigen Sinne von der Besorgniſs, Bekümmerniſs des Innern. So theils mit לב oder מעים verbunden (Jer. 4, 19; 31, 20. u. a.) theils auch absolut; vgl. Psalm 39, 7.,

wo das Bild des eitlen und nichtigen Treibens der Menge geschildert wird: אך־הבל יהמיון, nur eitel ist ihre Bekümmernifs d. h. nur vergebens ist ihr ängstliches Sorgen und Jagen nach Schätzen. Diese letztere Bedeutung des Verbum paßt ganz zu dem Substantiv הם (oder auch mit der Abstraktbildung המה): die Besorgnifs, die Bekümmernifs, das ängstliche Streben nach etwas. Der Plural bezeichnet darnach sehr passend die Gegenstände dieser Besorgnifs, die Bekümmernisse. Gerade davon ist Vs. 12 ff. die Rede: nichts helfen dann den elend zu Grunde gehenden die sorglich von ihnen angehäuften Schätze — nichts überhaupt bleibt von all ihren Sorgen. Sehr analog ist der Gebrauch des Arab. هَمٌّ eigentl.: tristis sollicitudo, dann nach dem Kamus auch: res gravis quam quis sollicite agit aut animo versat (Freitag, IV. p. 406.). So nichtig wie sich die Menge des Volkes (המונם) am Gerichtstage als solche ausweiset, keine Rücksicht darauf obwaltet, sie ungeachtet dessen doch zu Grunde geht: so sehr auch ihre Sorgen (המהם), ihr eitles Jagen und Streben, welches vor Gottes Augen ein frevelhaftes ist.

ולא־נה בהם „und Unschöne ist an ihnen.“ Das נה־א als ein Begriff und nach dieser im Hebr. häufigen Litotes für: Unschöne, Häfslichkeit zu nehmen. Also garstig, widerwärtig ist ihr Anblick. נָוֶה, נָוָה ist eine nur dem Ezech. angehörige Form, die sich aus dem Arab. نَوَّهَ 1) altus fuit, eminuit 2) admiratione affecit, placuit (Freytag IV. p. 359.) erläutert. Gewifs verwandt ist die Form mit נָאָה, schön seyn, so wie לָהַהּ mit לָאָה zusammenhängt oder כָּהָה in כָּהָה übergeht; s. Ewald kr. Gr. S. 420. Treffend schon die LXX. nach dem cod. Alexandr.: *οὐδὲ ὡραϊσμὸς ἐν αὐτοῖς.*

12 — 14. Gegen die frevelhafte Masse des Landes ist der Zorn Jehova's gerichtet. Dieſs das Thema dieser Vss., in dem dreimal wiederholten Refrain ausgesprochen. Der Besitz des Landes hört auf: vergebens versucht man noch dafür zu kämpfen=

Niemand stellt sich mehr zur Vertheidigung desselben. So äussert sich zunächst Jehova's Zorn.

12. 13. Durch das המונה ihr Getümmel, knüpft der Prophet wieder an das Hauptthema gegen die ארמת ישראל (Vs. 1.) zu weissagen an. Sofern ihm nämlich dieser Gedanke während des Ganzen vorschwebt, kann hier um so leichter der freiere Gebrauch des Suffixums eintreten und der Context das richtige ergänzen. — Mit חרון wechselt Vs. 12. das eine Paronomasie bildende חזון ab. Beide Ausdrücke ergänzen sich gegenseitig sehr schön: der Zorn Jehova's, der sich abspiegelt, seinen Ausdruck findet in den prophetischen Gesichten, die darum vorzugsweise Zorngesichte sind.

Dem ganzen Gedanken zu Grunde liegen die gesetzlichen Bestimmungen rücksichtlich des Jobeljahres. Dieſs erkannte schon sehr gut Hieronymus: Juxta Hebraicum morem loquitur. Omnis enim emtio ad venditorem revertebatur anno quinquagesimo remissionis, qui apud illos vocatur Jubilaeus. Ante igitur quam annus remissionis adveniat, quando possessiones ad priores dominos revertuntur, ingruet captivitas, quae omnem urbis auferet consuetudinem *). Die Freude über die Erwerbung des Besitzes, die Trauer um den Verlust desselben hört auf: der Unterschied zwischen Arm und Reich verschwindet: vom Besitz ist überhaupt nicht mehr die Rede. Und selbst die letzte Aussicht auf Erlangung desselben schwindet; denn die Zeit ist vorüber (בי Vs. 13.), wo der Verkäufer, der aus Noth seinen Besitz veräussern muſste, wieder zu demselben gelangte. Kein Jobel-

*) Von den Neueren wird gewöhnlich diese Stelle unter den nachmosaischen Erwähnungen des Jobeljahres übersehen; Rücksicht auf dieselbe nimmt Walde in s. Schrift de anno jubilaeo Hebr. p. 65. Und doch zeigt gerade diese Stelle, wie tief die Anordnung des Jobeljahres in das ganze Volksleben eingegriffen hatte und dasselbe beherrschte, so daſs die Aufhebung derselben hier als etwas betrachtet werden konnte, was vom Volke besonders schmerzhaft empfunden werden muſste.

jahr steht mehr bevor: solche Zeiten, wo sich der göttliche Se gen mit neuer Kraft über das Land erstreckte, sind vorüber. E treten vielmehr jene furchtbaren Sabbathjahre ein, von denen i schneidender Ironie das Gesetz bereits verkündete, dafs durch si das verwüstete Land seine Schuld gegen Jehovah abtragen soll (Levit. 26, 34 ff. vgl. 2 Chr. 36, 21.). Eine der erhabensten Se nungen Gottes verwandelt sich nunmehr in ihr gerades Gegentheil eine entsetzliche Strafe.

ועור בחיים חיתם, ein Conditional-Satz: und sollten di Verkäufer auch selbst noch am Leben seyn (vgl. Gesenius Lehrg. S. 843.), gleichwohl würden sie nicht zu ihrem verkauften Besitzthum (ממכר, der eigentliche gesetzliche Ausdruck dafür in Levit. cap. 25.) wieder gelangen. Was Menschen ihnen dann nicht entziehen könnten, wird Gott selbst ihnen gewaltsam vor enthalten. — Sehr häufig mifsverstanden sind die Worte לא ישוב im Vs. 13. z. B. noch von Rosenmüller, so fern man die in ersten Theile des Vs. enthaltene Beziehung auf das Jobeljah zwar richtig erkannte, aber nicht wahrnahm, wie dieselbe sich durch den ganzen Vs. hindurchzieht. Man zieht nämlich da לא ישוב noch zu חזון: das Gesicht, die Weissagung soll nich rückgängig gemacht werden, sie geht unwandelbar in Erfüllun (vgl. für diesen Gebrauch von שוב Jes. 45, 23.; 55, 11.). Al lein schon dafs dieser Gedanke etwas für das ganze hier fremd artiges hineinträgt, hätte auf die Unrichtigkeit desselben aufmerk sam machen sollen. Sodann entspricht das חזון אל – כל המונה genau dem חרון אל – כל חמ in Vs. 12. und 14. und durch jenen Zusatz würde die ganze Energie dieses Refrains zerstört. Endlich verlangt das ואוש וגו nothwendig, dafs auch das un mittelbar vorangehende לא ישוב sich auf den Verkäufer be ziehe. Hierüber kann um so weniger ein Zweifel stattfinden, als das לא ישוב nur das kurz vorher genannte אל – הממכר לא ישוב wieder aufnimmt, dieses aber gerade auf die im Ge setze vom Jobeljahre stets wiederkehrende Formel: שוב אל אחוזתו u. ähnl. (Levit. 25, 10. 13. 28. u. a.) zurücksieht. Diese Wiederholung: er soll nicht zurückkehren, zu seinem

früheren Besitze gelangen, war hier um so nothwendiger als das folgende "ואיש רגר" den Grund angiebt, warum das Jobeljahr aufhören sollte. Denn auch diese Worte enthalten, was nie hätte übersehen werden sollen, eine deutliche Hinweisung auf das Jobeljahr und zwar den Zweck desselben für das Volk. Zunächst sind jedoch die gewöhnlichen Erklärungen der Stelle zu beseitigen, wornach man das בעונו חיתו verbindet und (s. Rosenmüller) entweder als Relativsatz fasst („dessen Leben ist in seiner Gottlosigkeit") oder das erste Suffixum als pleonastisch ansieht (per iniquitatem vitae suae). Dagegen erheben sich aber nicht nur grammatische Bedenken, sondern vor allen auch der Gebrauch des W. חיה, welches nie so geradezu in dem Sinne vita = vivendi ratio, der Lebenswandel, דרך stehen kann. Die Suffixe sowohl als das חיה erfordern vielmehr, wie unter den älteren schon Calvin ganz richtig sah, die enge Beziehung des חיתו auf התחזקו. חיתו ist ein mit dem Passiv verbundener Akkusativ (Ewald, Gr. §. 512. vgl. §. 243.): am Leben gestärkt werden, so gestärkt werden, dass man neu auflebt. Der Prophet geht nämlich von dem Princip aus: Niemand solle durch seine Sünde neue Lebensstärkung erhalten. Diese Idee realisirte nämlich gerade die Einrichtung des Jobeljahres; wie Ewald sagt: „das Jubeljahr bringt die Ruhe des ganzen Staates, damit alles, was in dessen Einrichtung und Ordnung der langsame Fortschritt der Zeit unvermerkt verwirrt, auf seinen reinen Zustand zurückkomme und wie ein neuer Staat mit neuen Kräften entstehe" (Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. I, 3, S. 412.). Bähr bemerkt treffend in dieser Hinsicht: „dieser Gefahr sollte die Institution des Jobeljahres abhelfen: damit dass jeder einzelne Israelit zu seinem ihm ursprünglich nach Jehova's Bestimmung angetheilten Grundeigenthum und wenn er selbst Eigenthum eines andern Israeliten geworden war, zu seinem Stamm und Geschlechte zurückkehrte, kehrte der ganze Staat zu seinem ursprünglichen, von Jehovah angeordneten Zustande, zu seiner Integrität zurück. So war das Jobeljahr für die ganze Theokratie die Zeit der restitutio in integrum, der Wiederherstellung, Rekreation, Wiedergeburt" (Symbolik II, S. 605.) Gerechtigkeit und Leben sind die gesetzlichen Grundlagen, um welche sich auch diese

Bestimmung dreht: wo jene fehlt als die conditio sine qua da hört auch dieses als die göttliche Segnung von selbst der Sünder bereitet sich selbst unvermeidlich den Untergang Tod, den Verlust des Gottverliehenen Erbtheils.

14. Der Uebergang: Dann möge man immerhin die wöhnlichen Maafsregeln zum Schutze des Landes ergreifen: werden fruchtlos seyn. Jeder Widerstand ist unmöglich, da mand mehr sich zum Kampfe zu stellen im Stande seyn Schon sieht der Prophet diesen Moment als gegenwärtig: d das תקעו, man stöfst dann in die Drommete. Sehr küh übrigens die Verbindung תקעו בתקוע. Schon der abs Gebrauch von תקע, wobei sonst nie die Angabe des Instru tes, in welches man stöfst, fehlt, ist auffallend. Noch mehr fällt der Gebrauch des Infin. absol. mit der Präposition dem Artikel (vgl. Ewald, Gr. §. 477.) in diesem Falle, wo selbe dem Verbum seiner Wurzel untergeordnet wird, auf. Stellen nämlich, welche man nach Storr, obss. ad anal synt. Hebr. p. 318. vgl. Gesenius, Lehrg. S. 782. dafür wöhnlich beigebracht hat Jesaia 32, 19. (s. daselbst Hitz und Mal. 3, 9. sind doch ganz anderer, nicht eigentlich hie gehöriger Art. Das auffallende der Wahl dieses Ausdru תקעו בתקוע erklärt sich auch nicht genügend, wenn man b eine durch den Infin. absol. bewirkte Verstärkung und Abr dung des Verbalbegriffs — etwa in dem Sinne wie Jes. 27, יתקע בשופר גדול — darin beabsichtigt findet, da Eze sonst den ganz gewöhnlichen Gebrauch von תקע kennt und l behält (vgl. 33, 3 ff.) und auch anderweitig keine gleiche A malie sich bei ihm findet. Es ist daher anzunehmen, dafs ihrem ganzen Inhalte nach hieher gehörige und mit unsrer W sagung sich enge berührende Stelle Jerem. 6, 1. dem Prophe vor Augen schwebte und namentlich das dortige: תקעו תקוע שופר die Veranlassung zu jenem kühnen Ausdrucke gab. De auch bei Jeremias ist der Ortsname Thekoa nur seiner app lativischen Deutung wegen, welche derselbe zuläfst — gleic sam: die Lärmstadt — gewählt, um dadurch zu sagen: such den geeignetsten Ort aus, um das Volk zusammenzurufen, al

eine möglichst grofse Versammlung zu Stande zu bringen. Man darf also nicht das בתקוע entweder durch Correctur in den Orts-Namen (in Thekoa) verwandeln, oder für ein Substantiv etwa wie die LXX. (ἐν σάλπιγγι), die Peschito (ܒܩܪܢܐ) halten. — Auch die Worte והכין הכל „und man bereitet (הכין, rüsten, gerade ein terminus militaris s. Nahum 2, 4.) alles übrige" weisen auf die Jeremianische Stelle hin, in welcher die zu ergreifenden Maafsregeln noch genauer im Einzelnen beschrieben werden. Die Rede des Ezech. dagegen bricht hier kurz ab, um desto schneller zu dem Hauptthema zu eilen: „denn mein Zorn ist gegen ihren ganzen Haufen".

15—18. In dem allgemeinen Verderben retten sich nur wenige mit der gröfsten Anstrengung, seufzend über ihre Sünde, voll Zeichen der höchsten Angst und Trauer. Mit den beiden ersteren Vss. haben die Stellen Matth. 24, 16 ff. Luc. 17, 31. 21, 21. 22. eine unverkennbare Aehnlichkeit und Verwandtschaft, so dafs wohl anzunehmen ist, der Erlöser habe auf diese Stelle vorzugsweise sich bezogen, an ihre energische Schilderung sich angeschlossen. — Nach Vs. 15. konnte es scheinen, als ob Niemand mehr zu entfliehen im Stande wäre. Ueberall hin dringt, sagt dort der Prophet, die göttliche Strafe, — nur ihre Geretteten werden sich retten, denjenigen, wenig an der Zahl, denen Gott selbst Rettung vergönnt, wird dieselbe zu Theil werden; doch auch ihr Loos ist ein jammervolles. Herrlich deckt der Prophet das Wesen des Unglücks für die Geretteten seiner ganzen Tiefe nach auf: es ist das qualvolle Bewufstseyn, durch ihre Sünde so grofse Schuld und Strafe auf sich geladen zu haben.

היו אל ההרים. Die Gebirge sind die dem Feinde unzugänglichsten Gegenden; vgl. das φευγέτωσαν ἐπὶ τὰ ὄρη bei Matth. l. l. Die Construktion wird am füglichsten als prägnant angesehen: sich nach den Bergen hinbegeben und dort seyn, verweilen, wiewohl אל auch geradezu f. על nach Ezechielischem Sprachgebrauch (s. 6, 13) gefafst werden könnte. Dort gleichen die Geretteten den aus ihrer sicheren Behausung gewaltsam aufgescheuchten Tauben (columbis convallium montanae opponuntur

quomodo ferae domesticis. Bochart, hieroz. II. p. 546.; v auch Ps. 11, 1.), deren Girren den Alten, besonders den Di tern als ein Seufzen, Klageton gilt; vgl. Jes. 38, 14; 59, Jones de poesi Asiat. p. 346 sq. (419 sq.) Gesenius, z. Jes. S. 992. — Die Redensart: „alle Kniee fliefsen von Wasser" f det sich nur hier und 21, 12. (vgl. für das הלך Joel 4, 1 und darf schwerlich sensu proprio erklärt werden, wie sch von einigen alten Uebersa. (s. Credner, de proph. min. ve Syr. p. 25. 38.), Hieronymus (pavoris magnitudine urina p luet genua) Lette (animadvv. ss. p. 137.), Gesenius, thes. p. 378., sondern so wie man sagt: das Innere zerfliefst und zu Wasser geworden, vgl. Jos. 7, 5., so auch hier die Kn sind gleichsam aufgelöset in Wasser, zergehen in Wasser, si also kraftlos, versagen den Dienst. Es ist dasselbe, was son durch das Wanken der Kniee bezeichnet wird, Ps. 109, 2 Jes. 35, 3., nur energischer ausgedrückt. Diesen Sinn erfordr das parallele: die Hände sind schlaff, kraftlos geworden; d רפה ist ganz gleich dem הלך מים. —

19. 20. Unter dem: Ihr Silber werfen sie auf die Strafs und ihr Geld ist (ihnen) zum Unflath, dürfen allerdings nic geradezu die Götzenbilder, welche aus Gold und Silber verfe tigt waren, verstanden werden. Doch dafs der Prophet sch hier diese im Auge hat, zeigt nicht nur der mit Vs. 19. en verbundene folgende Vs., sondern auch in Vs. 19. selbst d כי מכשול עונם היה. Der Sinn: jeder seufzet über sei Sünde (Vs. 16.) und sucht defshalb desjenigen möglichst schn sich zu entledigen, dessen er sich früher für die Ausübung d bösen Lust bediente, und dessen Nichtigkeit ihm nunmehr schmerzhaft fühlbar wird; namentlich des Silbers und Golde womit man dem Götzendienste fröhnte. In der Angst aber we fen sie all ihr Gold und Silber weg (Vs. 19.), denn mahnt sie an den schmählichen damit getriebenen früheren Mif brauch: es gilt ihnen nun als ein Gegenstand höchster Unrei heit (נִדָּה), des Abscheues. — וצבי עדיו zu ergänzen בתוצות ישליכו. Man verstehe: und ihren zierlichen Schmuc (עדי, Schmuck des Körpers, besonders des Hauptes), den ma (eigentl.: einer) brauchte zum Uebermuthe, der Schmuck, womi

man so prunkte, in welchem man sich so übermüthig bewies und handelte; vgl. Jes. 3, 16 ff. Diesen gerade verwandelt Jehova's Strafe, weil er nur zum sündigen Handeln verwendet wurde, in einen Abscheu für die Entronnenen.

21—24. Wieder fällt der Blick des Propheten auf die Verwüstung der Stadt und des Landes. Israel ist nun ganz der Gottlosigkeit übermüthiger Sieger preisgegeben. Anknüpfend an das frühere sagt der Prophet zunächst, der zierliche Schmuck werthgeachtet von seinen Besitzern, zu rebus sacris von ihnen verwendet, werde nunmehr entweihet. Das חללוהו erklärt schon treffend Calvin: retineo libenter verbum profanandi quod tantumdem valet ac vilipendere: quia videtur mihi alludere propheta ad promiscuum abusum, ubi scilicet non respicimus quorsum res nobis sint destinatae, sed temere et sine delectu per contemptum, immo per ludibrium ipsas dissipamus. Eine ganz analoge Stelle für diesen Gebrauch von חלל ist Jes. 23, 9., wo das Wort mit הקל im parallelen Gliede verbunden steht. Nach dieser Auffassung hat man nicht nöthig gegen den deutlichen Context unter dem צבי עדיו den Tempel mit einigen älteren zu verstehen. — In Vs. 22. geht der Prophet noch einen Schritt weiter. Nicht umsonst hatte er die Feinde רשעי האדם, die frevelhaftesten der Erde bezeichnet; denn nicht nur an dem Besitze des Volkes vergreifen sie sich auf eine rohe und gewaltsame Weise, sondern auch Jehova's unmittelbares Eigenthum entehren und vernichten sie. Daher noch ein kräftiger Ansatz: „ja ich wende mein Antlitz ganz von ihnen" d. h. entziehe ihnen so sehr meinen Schutz, meine Gnade (aus dem Contexte erhellt, dafs das מהם nur auf die Israeliten zu beziehen ist), dafs man selbst in das Innere des Tempels dringt. Das vor Gott profane und heilige gilt den siegestrunkenen Feinden gleich; beides wird denselben schmählichen Schicksale unterworfen (gerade wie in dem hierauf zurücksehenden Vs. 24.). Das צפון, zunächst ein Geborgener, daher צפוני יהוה, die Geborgenen, Schützlinge Jehova's, Ps. 83, 4.; dann auf Sachen übertragen: res abscondita, ein Schatz, vgl. Hiob 20, 26. (Ps. 17, 14.); hier auf den

Ort bezogen locus absconditus, dasselbe was צפון Obadja Vs. 6. heifst (Jerem. 49, 10. steht dafür מסתר), wofür das sogleich folgende יבאו בה entscheidend ist. Gemeint ist, wie die meisten Erklärer richtig sahen, das Heiligthum, speziell das Allerheiligste. Die Stätte selbst, wo Jehovah wohnt in heiligem Dunkel (1 Regg. 8, 12.); ist früher gewöhnlich דביר postica pars templi genannt. Schon das Betreten desselben war eine Verunehrung, noch mehr aber die wirkliche Schändung (חללוה); vgl. auch Ezech. 24, 21.: הנני מחלל את־מקדשי 25, 3.: מקדשי כי־נחל. Der Prophet erhält die Aufforderung: mache die Ketten. Gleichsam unwillig über die lange Dauer dieser Profanation, gebietet Jehovah, durch die Deportation der wenigen Uebriggebliebenen dem Treiben der Feinde ein Ende zu machen. Schon hat (Vs. 15.) der Tod auf die verheerendste Weise um sich gegriffen: nun folgt als Beschlufs der ganzen Katastrophe nach das: mache die Ketten, הרחוק, d. h. die zur Vollstreckung dieses göttlichen schon früher oft ausgesprochenen Willens nothwendigen, erforderlichen Ketten. Die furchtbare Maafsregel findet ihre Begründung, ist nothwendig, denn es ist ein Gericht über Blutvergiefsen (vgl. 16, 38; 23, 45.), ein Gericht über Mörder, welches Jehovah hält: also unerbittlich, schonungslos. Schon ist deshalb die Stadt bereits voll Gewaltthat, d. h. voll gewaltthätiger Feinde, die Vollstrecker dieses Gerichtes, die kein Erbarmen kennen, auf's härteste mit dem besiegten Volke verfahren. Unrichtig beziehen das חמס viele auf die Israeliten; es mufs das Wort nothwendig dem ganzen vorangehenden Begriff des משפט דמים entsprechen, und חמס kann der רעי הגוים, wie sie sofort heifsen Vs. 24., füglich beigelegt werden; vgl. auch Vs. 11.

Alles frühere fafst der Prophet in Vs. 24. noch zusammen: die Häuser, das Eigenthum des Volkes fällt in fremde Hände; der Stolz der Mächtigen, alles dasjenige, dessen die Mächtigen sich am meisten zu rühmen pflegen. Der Ausdruck גאון עז oder ג" עזים ist Lieblingsausdruck des Ezech. (vgl. 24, 21.; 33,

23; 30, 6. 18. und kommt sonst nicht weiter vor als im Pentateuch, Levit. 26, 19., woraus zugleich erhellt, dafs diejenigen Ausl. Unrecht haben, welche schon um dieses Ausdrucks willen die Propheten an den Tempel denken lassen, (wie noch Rosenm.) wogegen auch der sonstige weitere Gebrauch desselben bei Ezech. spricht. ונחלו מקדשיהם, und entweihet werden ihre Heiligen. Der Gebrauch des חלל darf allerdings nicht auffallen (vgl. Jes. 43, 28.: אחלל שרי קדש); desto mehr aber der des Wortes מקדשים von den Priestern: aus keiner andern ATlichen Stelle ist der Ausdruck als von denselben gebraucht (die Heiliger des Volkes) zu rechtfertigen. Nun aber läfst sich hier sehr evident zeigen, dafs die Punktation in diesem Falle nur eine spätere masorethische Bestimmung war, wodurch man die Gleichförmigkeit mit dem voranstehenden עזים bewirken wollte. Die ältere jüdische Tradition kannte nur die Lesart מְקַדְּשֵׁיהֶם. So die LXX. und das Targum, der Syrer und die Vulg. Hieronymus sagt treffend: significanter autem quia polluta fuerant sanctuaria Dei et violatum arcanum ejus, non dixit sanctuaria nea, sed sanctuaria eorum, quia post contaminationem ea esse cessarunt. Dazu kommt endlich noch die Parallelstelle Jerem. 51, 51.: כי זרים באו על - מקדשי בית - יהוה; vgl. auch Ezech. 25, 3., so dafs hier nicht zu zweifeln ist, dafs der auch sonst vorkommende Plural von מקדש (vgl. Levit. 21, 23. — Ps. 73, 17.) an unsrer Stelle die einzig richtige Lesart ist, welche dann auch trefflich dem צפוני Vs. 22. entspricht.

25. Dem kurzen עשה הרתוק entspricht hier das nicht minder kräftige: קמרה בא, womit der Seher den Schlufs der ganzen Katastrophe als nunmehr gekommen verkündigt und dann nur noch wenige Züge der allgemeinen Noth und Hülfslosigkeit folgen läfst. קמרה, ein vielbesprochenes Wort, wird bald nach dem aramäischen Gebrauche horror, bald: excidium (eigentlich das Abschneiden) erklärt. Allein die Bedeutung abschneiden ist eine bei Jesaia 38, 12. ganz willkührlich angenommene:

das Verbum steht dort in seiner ursprünglichen Bedeutung: sie zusammenziehen, zusammenwickeln, wie auch die verwandte Worte קפז, קפא (vgl. Hitzig, z. Jes. S. 402.), und die hebräische Bedeutung des Verbum reicht auch hier bei dem Substantiv vollkommen aus; es bedeutet: die Zusammenwicklung, conclusio, der Schluſs. Ein nachdrücklicherer Ausdruck also für das frühere קץ, Vs. 2. 6., so daſs also hier das Ganze der Weissagung sich energisch abrundet, vgl. auch Vs. 2 mit Vs. 3.

26. 27. ist die Ausführung des: „man sucht Frieden und er ist nicht mehr zu finden.“ Vs. 25. Die drei Stände der Theokratie, durch welche Gott bisher das Volk segnete, sind rathlos, die obrigkeitliche, priesterliche, prophetische Thätigkeit hört auf: die göttlichen Segnungen verkehren sich in Fluch. Die Zusammenstellung jener drei Stände (die drei Hirten des Volkes, Sach. 11, 7.) findet sich besonders häufig bei Jerem. z. B. 2, 8. 26. 4, 9. 8, 1. u. a. Die Propheten stehen zuerst, sofern an diese zuerst sich zu wenden, die Schreckenskatastrophe dringend aufforderte; vgl. auch Köster, die Propheten d. A. u. N. T. S. 215. Vs. 27. ist der Gegensatz: weder Hohe noch Niedere können hier aushelfen: die Macht des Königs steht der des Niedersten unter dem Volke nunmehr gleich. — Auf unsere Stelle nimmt Matth. 24, 6. Rücksicht, vgl. besonders das: ἀκοὰς πολέμων. Den Christen wird zugerufen im Gegensatze zu unsrer Schilderung: μὴ θροεῖσθε — hier wird ein Endgericht (Vs. 25. vgl. Vs. 2. 6.) für Jerusalem verkündigt, dort ein zweytes: doch dieses überragt so sehr jenes frühere, daſs diese Schilderung erst die ἀρχὴ ὠδίνων bezeichnet, daher: ἀλλ' οὔπω ἐστὶ τὸ τέλος. Der Erlöser schlieſst die ATliche Weissagung in ihrer äussersten Spitze ab: das gleiche Strafgericht wiederholt sich, aber in stets gesteigertem Maaſse bis zum Weltgericht.

Dritter Abschnitt.

Capitel VIII—XI.

Nur ein Jahr und zwey Monate liegt diese Reihe von Visionen von der ersten aus einander (vgl. 1, 1. mit 8, 1.). Die Idee des ganzen Abschnittes ist folgende. Der Prophet sieht sich versetzt in den Tempel, wie das erste Mal: das dort gerade gefeierte Adonisfest zeigt ihm die ganze furchtbare Entweihung des Heiligthums. Er sieht die Verstoßung des Volkes, seinen schonungslosen Untergang. Da beginnt die göttliche Strafe an dem Volke und seinen Oberen (Cap. 8. 9.). Noch wartet der Mittelpunkt der Theokratie auf die Vollziehung des Strafgerichtes; da erscheint Jehovah in erhabener Theophanie aus dem eigentlichen Sitze seiner Gegenwart aufbrechend und an der Schwelle des Tempels rastend. Nun beginnt das Gericht an der Priesterschaft: mit ihrem Untergang ist auch das Heiligthum dem Verderben preisgegeben. Noch wird dem Propheten die tröstende Aussicht bei dem herzzerreißenden Anblick auf ein neues Heiligthum, einen neuen Cultus, ein wahres Volk Jehova's gewährt, als Jehovah vollständig aus Tempel und Stadt entweicht (Cap. 10. 11.).

Wie uns in Cap. 1 ff. eine bestimmte historische Veranlassung zu der Vision entgegentrat, so ist dieß auch hier der Fall. Zu einer solchen Bestimmung bietet das 8te Capitel hinreichenden Stoff dar. Ausführlich wird uns in demselben die Begehung eines Adonisfestes im Jerusalemischen Tempel geschildert. Der Moment der Vision fällt nun in den 6ten Monat. Da nun, wie sogleich gezeigt werden soll, die Feier jenes Festes zwar nicht in diesen Monat fiel, wohl aber zwey Monate früher in den vierten Monat, so wird die Annahme höchst wahrscheinlich gemacht, daß in der Zwischenzeit dem Propheten die Kunde von einer solchen Festesfeier zugekommen war, wie dieß bei dem schon früher (Einl. z. Cap. I.) nachgewiesenen Verkehr zwischen den Exulanten Babylons und den Palästinensern füglich der Fall seyn konnte. In Form einer Vision, die von einem höhern Ueber-

blick über das Ganze des Faktum zeugt, das Verhältnifs des Ereignisses zum Wesen und Rathschlusse Gottes klar hervorhebt, theilt der Seher seinen Mitexulanten, den um ihn versammelten Aeltesten — wobei dieſs vielleicht den Gegenstand des Gespräches ausmachte — das Geschehene mit.

Es entsteht nun die Frage, wann das Adonisfest begangen wurde. Schon längst ist bemerkt worden, dafs die Adonien in Griechenland als Aequinoctialfeste gefeiert wurden und bereits Corsini (fasti Attici II, p. 297 sqq.) entnahm daraus einen Grund gegen die Identität des Adonis- und des hier beschriebenen Thammuzfestes. Creuzer (Symb. II, S. 93 ff.) glaubte diesen Einwand durch Verweisung auf den verschiedenen Jahres-Anfang zu heben. Noch mehr dürfte aber dabei hervorzuheben seyn, wie der ganze Adonis-Mythus im griechischen Alterthum eine bedeutende Modifikation erlitt, und darnach auch die Festeszeit oder Zeiten sich verschieden gestalten konnten. So viel steht jedenfalls fest, dafs bei den Syrern das Adonisfest auf den Monat Julius fiel, wie dieſs schon der Monatsname Thammuz vom vierten Monate zeigt, dessen Namen die morgenländischen Historiker ausdrücklich von jener Festesfeier herleiten (s. Golius ad Alferg. elem. astron. p. 18.). Für ein Solstitialfest zeugt auch der Name des Festes Thammuz (s. z. 8, 14.), welcher das in dieser Zeit dahin schwindende, ersterbende Leben der Natur bezeichnet. Adonis ist nämlich das in dem Naturlauf sich bezeugende Leben, in seinem regelmäfsigen Wechsel von Abnehmen und Zunehmen, Sterben und Leben. So fällt der Tod des Adonis in die Zeit, wo die sengende Hitze des Sommers alle Vegetationskraft der Natur hemmt (Harmar, Beobb. üb. d. Or. I, S. 7 ff.). Daher gehörte dieſs Fest zu den grofsen Trauerfesten, woran der Orient im Verhältnisse zum Occidente so reich ist. Klage und Trauer war der Grundton der Adonien im Orient, ein Charakter, der den Griechen so sehr widerstrebte, dafs ihre Einführung mit manchen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, (Creuzer, S. 110.) — dieſs zugleich der Grund, weſshalb man in Griechenland dem Feste einen von orientalischer Sitte abweichenden Charakter gab und Modifikationen desselben sich gestattete.

Ein Hauptsitz des Adonisfestes war Syrien, namentlich Byblos, die heilige Stadt des Gottes (Strabo XVI, 2. Eckhel doctr. num. 3, p. 361.). Hier gab eine physische Lokalität he-

sondere Veranlassung zur festlichen Begehung des Cultus. Regelmäfsig zu einer bestimmten Jahreszeit färbte sich das Wasser des Adonisflusses, an welchem Byblos lag, roth, so dafs sich diese Farbe selbst auf eine bedeutende Strecke dem Meere, worin sich der Flufs ergofs, mittheilte, ein im Alterthume hochberühmtes Wunder (Nonnus Dionys. 3, 80. Lucian de Dea Syria §. 8.). Diefs war der Tod des auf dem Libanon vom Eberzahne getödteten Adonis und das Signal zur Todtenfeier des Gottes. Dief geschah aber, wenn in Sommerszeit der auf dem Libanon schmelzende Schnee das Gewässer anschwellte (vgl. Celsius, hierobotan. I. p. 129.), wie sich ähnlich bei der Anschwellung des Nil seine Wasser roth färben — eine auch bei andern Flüssen beobachtete Erscheinung *). Auch dieses Phänomen führt uns auf die Sommerszeit, wie auch der Bericht des Lucian a. a. O., wo dasselbe von dem mennigrothen Staube des Gebirges, den die Stürme in den Flufs führen, hergeleitet wird. So war dem für die Festesfeier bedeutendsten Punkte des Orients seine bestimmte Zeit dafür angewiesen — eine Veranlassung, die in Griechenland fehlend die Umgestaltung des Festes noch begünstigte **). Hiemit stimmt die Nachricht des Ammianus Marcell. XXII, 10. überein, wo es von der Feier der Adonien in Antiochien unter Julian heifst: evenerat autem iisdem diebus (d. h. zur Zeit der Ankunft des Julian in Antiochien) annuo cursu completo Adonia ritu veteri celebrari. Da nun Julian bereits am ersten August in Antiochien war (Julian. ep. 52.), so mufs seine Ankunft spätestens in die Zeit des Julius fallen, was wieder für die Zeit des Som-

*) Vgl. Ehrenberg, üb. blutartige Erscheinungen in Aegypten, Arabien und Sibirien, in Poggendorf's Annalen der Physik und Chemie. 1830. St. 4. S. 477—514.

**) Mit grofsem Unrechte hat sich neuerdings Movers für eine Herbstzeit als Festesfeier im Oriente entschieden (die Phönikier I, S. 205 ff.). Er beruft sich auf unsere Stelle des Ezech., welche aber nur den Zeitpunkt der Vision, nicht des Festes enthält und folglich gerade gegen Movers spricht.

mersolstitium spricht *). Darauf leitet auch die sogleich vom Ammian selbst beigefügte Erklärung des Festes: quod in adulto flore sectarum est indicium frugum. Endlich sagt Hieronymus, der noch zu seiner Zeit die Adonien kannte, ausdrücklich: quia juxta gentilem fabulam in mense Junio amasius Veneris et pulcherrimus juvenis occisus et deinceps revixisse narratur, eundem Junium mensem eodem appellant nomine et anniversariam ei celebrant solemnitatem — womit auch die rabbinischen Aussagen übereinkommen; vgl. darüber Movers, S. 210.

Ein zweyter hier zu besprechender Punkt betrifft die Frage, wie man gerade in dieser Zeit in Palästina zu dieser Form des Götzendienstes, dem Adoniskultus, kam, von welchem sich in der früheren Zeit bei den Hebräern keine Spur antreffen läßt. Ezech. selbst zeigt nicht nur durch die Ausführlichkeit seiner Schilderung, welches Gewicht er gerade darauf legt, sondern hebt auch ausdrücklich diesen Cultus als einen ganz besonderen Gräuel (8, 6. 13.), welcher besondere göttliche Ahndung verdiene (8, 18.) hervor. In dieser Hinsicht sind folgende Punkte besonders beachtenswerth.

1. Allerdings hatte Josia durch treuen Eifer das Land von den äussern Spuren des Götzendienstes gereinigt und das Volk wieder gewöhnt an den Cultus des Gottes seiner Väter. Aber

---

*) Ganz unrichtig erklärt Movers die Worte: annuo cursu completo: gegen den Jahresausgang (also im Herbste nach syrischer Rechnung). Denn dieselben können nur bedeuten: nachdem gerade der annuus cursus der Adonien, der jährliche Festcyklus derselben abgelaufen war (vgl. z. B. Ammian XXII, 4: annua complentes solemnia). Zugleich begeht Movers in seiner überhaupt höchst unkritischen und entschieden unrichtigen Darstellung des Adoniskultus den Fehler, daß er meint, der antiochenische Jahresanfang sey mit dem October, wie bei andern orientalischen Völkern geschehen; er begann aber vielmehr mit dem September; s. Ideler, Handb. d. Chronol. I. S. 453.

nicht ihm und seinem Wirken, sondern einer höheren Hand und ihrem allgewaltigen Eingreifen in die Geschichte des Volkes war es vorbehalten, dafs des Volkes Herzen sich in wahrer innerlicher Umkehr wieder zu Gott wandten. Unter Josias entarteten Nachfolgern erhielt der unlautere Sinn wieder neue reiche Nahrung. Von Zedekias götzendienerischem Treiben, der Entweihung des Heiligthums, woran die Obersten der Priester und des Volkes Theil nahmen, berichtet ausdrücklich der Chronist II, 36, 14. Eine treffliche Bestätigung liefert zu dieser Nachricht unsre Stelle. Dasselbe Resultat gewinnen wir auch, wenn wir das Streben des Königs von einer andern Seite aus auffassen. Einen regen Verkehr unterhielt Zedekia in dieser Zeit mit den benachbarten phönizischen, idumäischen, moabitischen, ammonitischen Staaten, mit deren in Jerusalem anwesenden Gesandten er selbst rebellische Anschläge gegen Babylon fafste (Jerem. 27, 3.). So war denn wiederum dem heidnischen Einflusse Thür und Thor geöffnet. Schon die damaligen politischen Verhältnisse und Rücksichten machten eine gegenseitige nähere Anschliefsung auch in religiöser Hinsicht wieder rathsam und gewissermafsen nothwendig, wenn nach der ganzen Anschauungsweise des heidnischen Alterthums die Politik auf der Basis der Religion ruhte und damit in engem Verbande stand. Hieraus schon würde sich das Eindringen einer phönizischen Religionsform in Palästina zu jener Zeit erklären, zumal wenn man

2. bedenkt, welch einen anziehenden Charakter und verführerischen Reiz gerade der Adoniskultus auf die Gemüther ausübte. Gerade wenn seit Josia die übrigen Formen des Naturkultus bei den Hebräern in Verfall gerathen waren, so mufste dieser neu aufkommende Cultus eine neue Anziehungskraft ausüben. Dafür liefert schon die weite Verbreitung des Adoniskultus einen hinreichenden Beweis. Hug sagt in dieser Beziehung (über den Mythus u. s. w. S. 85 ff.): „Von Phönizien theilte der Adonisdienst sich wahrscheinlich zunächst an die Nachbaren mit. Die glänzenden Feierlichkeiten, die dabei statt hatten, lockten fremde Zuschauer an, und so ging diese Verehrung von Volke zu Volke und bewegte sich nördlich an der Küste von Vorderasien fort. Lassen wir uns eine solche Versammlung von einem Dichter beschreiben:

Schon nahte Völker versammelnd das Fest Kythereias
Welches der Sestier Stadt dem Adonis und Kyprien darbringt.
Schaarweis eilten sie her zu dem heiligen Tag zu gelangen,
Alle so viel die Säume der Meereilande bewohnen,
Auch von Hämonias Flur und der wogenumflossenen Kypros,
Und in den Städten Kytheras verblieb nicht eine der Frauen,
Noch auch war da umschwärmt des Libanons duftiger Bergwald,
Und kein Grenzanwohner verfehlte des festlichen Tages,
Keiner von Phrygien her, auch kein Bürger der nahen Abydos."

(Musäos, Hero und Leander übers. v. Passow. Vs. 42 ff.).

3. Dazu lag endlich noch ein innerer Grund in der Richtung des damaligen Volksbewufstseyns und seiner Beziehung zur Idee und Bedeutung des Adoniskultus. Jene Stimmung ersehen wir am besten aus dem den Palästinensern vom Propheten mehrfach zugeschriebenen Gedanken: „Jehovah hat das Land verlassen, er sieht uns nicht." (8, 12; 9, 9.). Aus diesem Schmerz, der düsteren Ahnung, Jehovah nicht mehr als den allmächtigen Schutzherrn des Volkes gegenwärtig zu haben, ging das Aufsuchen fremder falscher Hülfe hervor. In einer neuen Cultusform als dem letzten refugium suchte man Abwendung des furchtbar drohenden Unheils. Diese Form war aber keineswegs bedeutungslos, vielmehr eine scheinbar und für den rein natürlichen Standpunkt höchst passende zu den damaligen Verhältnissen. Adonis ist das Naturleben in seiner Unterbrechung und seinem Wiederaufleben. „Alles was sich im Adonisdienst ausspricht, sagt Stuhr, Relig. Syst. d. Orients S. 442., zeigt auf nichts anderes hin als auf die innigste Anhänglichkeit des Seelenlebens an der heiteren Freude und Sinneslust des der Vergänglichkeit anheimgegebenen und von dem Keime des Todes durchdrungenen irdischen Daseyns." So fand der in der Naturklage sich aussprechende Schmerz einen tiefen Anklang in der Trostlosigkeit jener Zeit, die darin ihren eigenen Schmerz wiederfand; zugleich aber auch in dem geregelten Gange des Naturlebens, welches an den Tod sofort die Idee der Auferstehung, des Erwachens zu neuem Leben knüpft, ihre Beruhigung fand. Der Adonis-Mythus war so ein Bild der Volksgeschichte, wie sich das natürliche Bewufstseyn dieselbe zurechtlegte und eigenmächtig deutete. Um so zuver-

sichlicher konnte sich daher die trotzige und übermüthige Richtung, welche den Untergang Jerusalems für unmöglich achtete (II, 2 3.) den Muthlosen und Verzagten anschliefsen. So erreichte in diesem Cultus das natürliche verderbte Volksbewufstseyn seinen Culminationspunkt, worin sich die unlauteren dasselbe erfüllenden Richtungen concentrirten und zu einem lebendigen Bilde abspiegelten. Und so begreifen wir erst vollständig, wie gerade dagegen der Prophet mit so ergreifender Energie auftreten konnte; und die jener natürlichen Betrachtungsweise schroff entgegengesetzte im göttlichen Rathschlusse liegende Idee des Unterganges und der Wiederbelebung der Theokratie daraus entwickeln mufste. Schonungslos ist nach dem prophetischen Standpunkte alles natürliche Leben, welches nicht vom Geiste Gottes erfüllt und verklärt ist, der Vernichtung bestimmt; aber eben so gewifs wird aus der Fülle des göttlichen Geistes heraus eine neue segensreiche Zukunft des Gottes-Reiches sich gebären *).

Wir haben bisher vorausgesetzt, dafs in Cap. VIII. nur eine Schilderung des Adoniskultus enthalten sey. Hiemit fanden wir

---

*) Bauer in s. Relig. d. A. T. II, S. 234 ff. sagt ganz richtig: „der Abfall des Volkes zum Adonisdienst ist aus dem innersten Bedürfnifs des religiösen Geistes zu erklären.“ Aber wenn derselbe weiter sagt: „Adonis ist das Göttliche, wie es in die Leiden der Endlichkeit eingeht, stirbt und im Tode sich selbst erhält und aufersteht“ — so ist dieſs ein entschieden falsch der Adonisidee substituirter Gedanke, der sich historisch unmöglich in dem Mythus rechtfertigen und nachweisen läfst. Daher auch die daraus gezogenen Folgerungen — wie: „er ist die höchste Ahndung des Zukünftigen, der da kommen sollte, welche die Naturreligion erreicht hat“ u. s. w. — von selbst wegfallen, wie sich überhaupt aus der Bauer'schen Auffassung die Art von Opposition, welche der Prophet gegen jenen Cultus ergreift, gar nicht ihrem innersten Wesen nach erklären läfst.

auch die Grund-Idee des ganzen Abschnittes in vollständiger Harmonie. Wir können es schon deshalb nur misbilligen, dafs man in jenem Cap. ein Aggregat willkührlich verbundener, sehr heterogener Culte angesehen hat. So finden noch die neuesten Ausll. *) in dem Götzenbilde, Vs. 3. 5. eine Baals- oder Astarten-Säule, dann Vs. 7—11. ägyptischen Thierdienst; Vs. 14. dagegen syrischen Adoniskultus; Vs. 16. 17. parsischen Sonnendienst nebst parsischen heiligen Gebräuchen. Allein da wir uns schon diese verschiedenen Cultusformen schwerlich dem Orte und der Zeit nach im jerusalemischen Tempel vereint denken können, so würde uns der Prophet nicht sowohl eine Schilderung der Wirklichkeit, realer Zustände, als vielmehr ein freies Phantasiebild entworfen haben, wogegen doch die sonstige Analogie und hier der Zweck und die Anlage der ganzen Vision, welche eine bestimmte historische Veranlassung voraussetzt, sprechen würden. Die beste Widerlegung jener Ansichten bildet aber vor allen die exegetische Nachweisung, wornach sich keineswegs ein in jeder Hinsicht befremdendes Gemisch verschiedenartiger Religionsformen, sondern eine durch das Ganze hindurchgeführte Schilderung eines vor Kurzem in Jerusalem begangenen Adonisfestes hier vorfindet.

Cap. VIII.

1. 2. Allgemeiner Eingang. In dem Hause des Propheten in Gegenwart der Aeltesten Judah's wird dem Ezech. die Anschauung einer majestätischen Theophanie — der früheren entsprechend, vgl. Vs. 5. und 1, 27. 3, 22. 23. — gewährt. Die Aeltesten sind Zeugen des erhabenen Momentes: ihnen ward unstreitig vom Propheten sofort der Inhalt der Vision mitgetheilt.

3—6. Erste Scene. Von unwiderstehlicher Gewalt ergriffen sieht sich der Prophet in den jerusalemischen Tempel versetzt und gewahrt dort zuerst ein Eiferbild. — Ezech. sieht sich

*) Vgl. unter den älteren schon namentlich Lightfoot opp. I, p. 619 sq., unter den Neueren J. D. Michaelis Eichhorn, hebr. Proph. 2, S. 442 ff., Rosenmüller Maurer, Vatke, bibl. Theol. I, S. 363. 387. 388.

versetzt in den nach Norden gelegenen Theil des Vorhofes, denn hier war der Vereinigungspunkt des götzendienerischen Treibens, welches er wahrnehmen sollte. Seinen eigentlichen Standort fasst er am Eingange des Thores des inneren Vorhofes. Der Götzendienst, welchen das Volk betrieb, befand sich nämlich im inneren Vorhofe des Tempels; so war also der nördliche Eingang zum inneren Vorhofe der geeignetste Punkt, denselben zu übersehen. Er sieht demgemäfs in nördlicher Richtung das Eiferbild — im Norden des Altar-Thores, wie es Vs. 5. heifst *). Das Altar-Thor ist dem Zusammenhange nach nothwendig identisch mit dem Vs. 3. nur allgemeiner der Richtung nach bezeichneten nördlichen Eingangsthore zum inneren Vorhofe. Warum dasselbe den Namen Altar-Thor führte, liefse sich aus verschiedenen Ursachen vermuthungsweise herleiten: das wahrscheinlichste ist folgendes. Um den Brandopferaltar herum lief ein Umgang, eine Einfassung (כרכב), auf welchen der Priester beim Opfern trat. Auf diese Einfassung hinauf führte ein schräg laufender Aufgang, wahrscheinlich von aufgeworfener Erde. Dieser Aufgang kann sich entweder an der Südseite, wie die Rabbinen meinen, (Lundius Jüd. Heiligth. S. 179.; vgl. Bähr, Symb. 1, S. 480.) oder an der Nordseite befunden haben. Letzteres scheint nun nach unserer Stelle das Wahrscheinliche. So gingen also die Priester zum Opfern durch das nördliche Thor des inneren Vorhofes direkt auf den Brandopferaltar hinauf **), und das Thor konnte namentlich der Priester Ezechiel füglich das Altar-Thor nennen, um so mehr, da es ihm hier darauf ankommen mufste, dadurch die Heiligkeit des Ortes hervorzuheben und den Contrast der Profanirung desselben geltend zu ma-

*) Die Worte מצפון לשער וגו׳ können nicht anders verstanden werden als: nördlich vom Altarthore. Schon die alten Uebers. stiefsen indefs hier an, wegen des mifsverstandenen Namens Altarthor und erlaubten sich willkührliche Aenderungen, s. Rosenmüller, z. d. St.

**) Im Allgemeinen also richtig sagt Maurer: porta altaris dicta est tanquam praecipuus ad altare holocaustorum aditus.

chen. Unrichtig sagt also Lightfoot, opp. I. p. 620.: hic ... serte indicantur duae portae in septentrionali facie atrii, por... altaris, et porta aedis domini versus septentrionem, qu... una erat e regione altaris, altera e regione aedificii templi. ... möglich durfte dann in Vs. 5. die neue Richtung mit Stillschw... gen übergangen werden, wohin sich der Prophet dann gewan... haben müfste.

3. Eine ungeschickte apokryphische Nachahmung der ... der Entrückung des Propheten s. *Βηλ καὶ Δράκων* Vs. ... Theodot. (vgl. Eichhorn, Einl. in die Apokryph. S. 444 ff.).

Eine besondere Schwierigkeit hat man immer darin gefun... das „Bild der Eifersucht" zu bestimmen. Dieſs auf eine St... etwa des Moloch oder Baal zu beziehen verbietet manches. Sc... an sich wäre der Ausdruck dann in dieser Unbestimmtheit hö... befremdend; sodann paſst dazu nicht einmal das Wort סמל streng genommen. סמל — verwandt mit צלם, nach ähnliche... Bildung, wie עצב und עבר sich zu einander verhalten *) — ... nirgends geradezu Statue, Bildsäule (vgl. Deut. 4, 16. 2 Ch... 33, 7.), sondern ein ganz allgemeines Wort: Bild, *εἴδωλον* im weitesten Sinne. Auf das richtige hätte aber das schöne Wor... spiel, — welches nach der gewöhnlichen Erklärung: ein Bild d... Eifersucht, welches Eifersucht erregte, einen matten Pleonasmu... enthält — länget hinführen sollen. קנאה ist die heftige eifer... süchtige Liebe (vgl. Cant. 8, 6.) — also ס" ק" ein Bild heftige... sehnsüchtiger Liebe, welches als ein götzendienerisches Jehova's Eifersucht erregt (Deut. 32, 21.). Gemeint ist nämlich das i... Wachs oder Thon geformte, auf einem Katafalk oder Bahre, Lage... (מושב) ausgestellte Bild der Leiche des schönen Adonis, Theo... crit. Id. XV, Vs. 84—86. 127—129. Wie so vom heidnische... Standpunkte jenes Bild recht eigentlich als ein Liebes-Bild angesehen und betrauert wurde, so war es vom theokratische...

*) Mit Unrecht sagt Winer, lex. s. v.: origo vocis ignora... tur. Hitzig z. Jes. S. 369. betrachtet es als das Mas... culinum von שמלה, wie אפור zu אפרה sich verhält.

Gesichtspunkte aus als Bild eines Götzen und einer Leiche ein Gräuel vor Jehovah.

4—6. Im Gegensatze zu jenem Treiben erscheint dem Propheten an gleicher Stelle (שָׁם, Vs. 4.) Jehovah selbst in seiner Herrlichkeit — das Gericht wird sofort gehalten über jenes, die Realerklärung, dafs Jehovah nun nicht länger in seinem Heiligthume weilen könne, es verlassen müsse. Der Infinitiv לִרְחֹקָה ist diesem Zusammenhange gemäfs nicht auf die Israeliten zu beziehen und die Strafe des Exils — in welchem Falle auch das מֵעַל מִקְדָּשִׁי unpassend wäre — sondern auf Jehovah: so dafs ich mich aus meinem Heiligthume entfernen mufs, die Israeliten selbst in der Vertreibung Jehova's aus seinem rechtmäfsigen Besitze und damit an ihrer eigenen Strafe arbeiten. Dieſs kündigt somit hier gleich im Eingange die Pointe der ganzen Vision, die Entfernung Jehova's vom Tempel, 11, 23. an.

7—13. Die zweyte Scene. Der Prophet sieht in gröfserer Nähe die vollständige Begehung des Adonis-Festes mit dem ganzen Gepränge desselben. An demselben nahmen 70 Aelteste, des ganzen Volkes Repräsentanten, Antheil — ein furchtbares Zeichen des allgemeinen inneren Verfalles des Volkes.

Zunächst ist die Lokalität in Vs. 7. in Verhältnifs zu der im Vorigen angegebenen näher zu bestimmen. Unter dem Thor des Vorhofes denken Lightfoot u. a. mit Unrecht an das östliche Thor als den Haupteingang zum Vorhofe. Dagegen sagt mit Recht Keil, der Tempel Salomos S. 127., dafs dann schwerlich allein das Wort שַׁעַר, Thor gebraucht, sondern auch die Richtung des Thores nach der Weltgegend angemerkt worden seyn würde. Die Richtung mufs also im Allgemeinen dieselbe seyn, wie im vorigen und es erhellt dann bald, dafs das הַחִצֹּר nicht den inneren, sondern den äusseren Vorhof bezeichnen kann. Hier ergeht sich die Volksmasse in ihrem frevelhaften Treiben; hier am Eingange des Nordthores (Vs. 5.) hatte der Prophet das Adonisbild gesehen. So begiebt er sich also von seinem ursprünglichen Standorte, dem nördlichen Eingange zu dem inneren Priester-Vorhofe nach dem demselben gegenüber gelegenen Eingange in den äusseren Vorhof, um dort jenes Treiben ganz in der Nähe zu beobachten.

Hier am Thore haben wir uns nun die angebauten Gemäd oder Hallen (לשכות — hier חדרי משכיות Vs. 12. genau zu denken. In diesen wurden nicht nur Tempelgeschenke auf wahrt, sie dienten nicht blofs zu Wohnungen für Priester, s dern auch andere vornehme Personen besafsen hier eine Ha So erscheint 2 Regg. 23, 11. die Celle des Höflinges Natha lech, in welche unter Manasseh die heiligen Sonnenrosse gest wurden — ein für uns um so interessanterer Fall, als dar die Benutzung jener Cellen zu götzendienerischen Zwecken v vorgeht —; die Celle der Kinder Hanans, Jerem. 35, 4. ne der Fürsten Celle u. a.; vgl. Keil a. a. O. S. 125 ff. — Prophet wird an eine solche Celle geführt und Jehovah verg ihm einen Blick in das Innere derselben, Vs. 8. Quia o quasi imagine picturaque monstrantur, unum in pariete fora vidisse se dicit, juberique sibi, ut illud perfodiat et amp faciat, quo videlicet aperto foramine, latius possit intrare et dere, quae foris positus videre non poterat. Hieronym Die Oeffnung in der Celle gestaltet sich dem Seher in Anschauung zu einer Thüre, so dafs er sich nicht täuschen k über das hier Vorkommende, sondern nur desto anschaulic darüber Bericht zu erstatten im Stande ist.

10. An den Wänden sieht nun gezeichnet der Prophet al ley Gebilde von Würmern und unreinen Thieren. Diefs erk sich vollständig aus dem Adoniskulte und wir haben nicht nöth hier an eine anderweitige Entlehnung, etwa aus Aegypten, wel gerade in diesem Augenblicke manches befremdende haben wür zu denken. Der Zeichnungen von Thieren, Gewürm gede Theocrit. XV, 80 ff. besonders aber Vs. 118.: *παντ' αὐτῷ π τεηνὰ καὶ ἑρπετὰ τᾷδε παρεστι.* Ich sehe nicht ein, war hier Kiefsling und Wüstemann, Valckenaern gefolgt si (adnott. in Theocrit. Adoniaz. p. 245 sq.) und *ἑρπετά* nicht fi reptilia, sondern im weiteren Sinne (quaevis animalia quae p dibus incedunt) nehmen, wie der Ausdruck allerdings gebrauc wird, hier sich aber mit Recht wohl wegen des *πετεηνά* als i engeren Sinne zu fassend darbietet. Gewürm ist gerade zur Sy bolisirung des in Adonis repräsentirten Naturlebens höchst pa send, und treffend sagt Creuzer a. a. O. S. 102.: „jene Taub und Früchte, jenes Geflügel und Gewürme waren sinnlich

Bilder des Einflusses der Sonne auf Vegetation und physisches Leben, zumal in dem warmfeuchten Aegypten und in den üppigen Thälern Syriens.“

11. Die siebenzig Aeltesten sind die Repräsentanten des ganzen Volkes. Von einem aus siebenzig Mitgliedern bestehenden hohen Rathe haben wir aus der vorexilischen Zeit nicht die mindeste Andeutung. Der Prophet muſs demnach hier eine ideale Volks-Repräsentation vor Augen haben und diese erklärt sich vollständig, wenn wir auf die alte mosaische Zeit zurückgehen *). Es werden einmal siebenzig Aelteste nach Exod 24, 1 ff. gewürdigt, als die Vertreter des ganzen Volkes die Herrlichkeit Jehova's zu schauen und als Zeugen der Bundesschlieſsung mit Israel den Sinai zu besteigen. Eine gleiche Zahl wird nach Num. 11. ausgewählt, um neben Moses mit göttlichem Geiste ausgerüstet, mit gleicher Auktorität bekleidet dazustehen, um über die Aufrechterhaltung des Bundes zu wachen. Die Erinnerung daran war in diesem Momente um so effektvoller, als mit jener mosaischen Zeit die Gegenwart in schreiendem Contraste stand: die 70 Aelteste sollen den Bund Jehova's zu gründen und aufrecht zu erhalten berufen sind, die 70 Aeltesten Ezechiels denselben auf die schnödeste Weise zu brechen beschäftigt sind. — Unter den 70 hebt der Prophet namentlich den Jaasanjahu, den Sohn Schafans **) hervor. Durch die Bezeichnung Sohn Schafans unterscheidet Ez. ihn von andern Zeitgenossen gleichen Namens 2 Regg. 25, 23. und Ezech. 11, 1. Aber die gewöhnliche Bemerkung, daſs derselbe als der Vornehmste unter den 70 Aeltesten erscheine, erklärt diese Erwähnung an unsrer St. noch nicht, sondern wie auch in v. 11. so legt auch hier der Prophet auf die Bedeutung und

*) Auf diese geht auch unstreitig die spätere Einrichtung des Synedrium — auf dieselbe die Aussendung der 70 Jünger Luc. 10, 1 ff. zurück. Vgl. überhaupt Hartmann, die enge Verbind. d. A. u. N. T. S. 166 ff.

**) Dieser Schafan scheint ein besonders angesehener Mann in Jerusalem gewesen zu seyn, falls er dieselbe Person ist, welche 2 Regg. 22, 3. 10. 12. 14. Jerem. 29, 3. 36, 10. u. a. genannt wird, wie Dahler, z. Jerem. II, p. 238. vermuthet.

Bedeutsamkeit des Namens (Gott vernimmt, oder erhört) G
wicht, wie diefs deutlich aus dem Gegensatze Vs. 12.: „G
hat das Land verlassen" erhellt. Das was das Volksbewufstse
lebendig erfüllen sollte, ist in jenem Namen ausgesprochen: :
diesem steht aber das wirkliche Volksbewufstseyn, der Zeitg
in grellem Contraste.

Das Räuchern der Aeltesten setzt voraus, dafs ein bestim
ter Cultus vorher genannt sey, auf welchen sich diese Ceremo
bezieht. Wie bei dem Dienste der himmlischen Göttinn der
phische Weihrauch hochberühmt war, so auch bei dem Ado
Cult „das Syrergedüft in goldenen Krüglein" (Συρίω δὲ μυ
Χρυσει' ἀλάβαςρα, Theocrit. l. c. 114.). Vgl. über den
rischen Weihrauch Celsius, hierobot. I, p. 243. — Die F
des Weihrauchs, des aufsteigenden Duftes ist beschrieben in
Worten: עתר ענן־הקטרת, der Duft einer Wolke von Ra
עתר hier im späteren Sprachgebrauch: suffimentum, der
noch Zephanjah 3, 10. (wo Maurer zuletzt das Richtige ges
hat) und im Syrischen findet, ܥܛܪܐ, vgl. Michaelis, lex. S
p. 647. neben ܦܝܪܡܐ, Clodius, lit. Syr. sept. puss. p. 16.

12. Auf jene so eben erwähnte Ceremonie des Räucherns
zieht sich das בחשך in diesem Vs. Sie stehen in der Fin
nifs, in dem heiligen Dunkel, welches durch die Weihrau
wolke entstanden war. Viel zu weit hergeholt ist die Deut
des Ausdrucks von locis subterraneis. (Rosenm.) worn
Creuzer a. a. O. S. 92. sagt: „Ezech. redet von Festen,
in Höhlen gefeiert wurden. — Also hier Spuren von ei
Troglodyten-Dienste, der nach der Meinung einiger von Aet
pien her nach Ober-Aegypten und so weiterhin verbreitet
soll". Dem steht schon das sofort folgende דרי משכית
entgegen — es waren dunkele, in Dunkel gehüllte Gemächer o
Hallen, wie solche auch dem Todtenfeste besonders ziemten.
Bilderkammern nennt Ezech. kurzweg die mit jenen hei
schen Emblemen — wofür משכית der eigentliche Ausdruck
Levit. 26, 1. — angefüllten Gemächer.

14. 15. Zu dem Mittelpunkte des Festes geführt, sieht n
mehr in einer dritten Scene der Prophet die Klage der Wei

um den Thammuz. Der Prophet wird demgemäſs an den nördlichen Eingang des äusseren Vorhofes, wo sich nach Vs. 3. 5. das „Liebes-Bild“ befand, geführt, welches von den Klagewebern umringt ist. Das Thor steht hier den Hallen in seiner Nähe, wo die Männer sich aufhielten, entgegen: daher ein Nachdruck gelegt ist auf das פתח שער. Damit steht auch Vs. 16. in genauem Zusammenhange, wornach von dort aus der Prophet wieder zum Eingange in den inneren Vorhof zurück geführt wird.

Wir haben hier die Schilderung des *ἀδωνιασμός*, der ganzen ausschweifenden Trauer, welcher sich die Weiber insbesondere an jenem Feste überlieſsen; vgl. Movers, die Phöniz. 1, S. 202 ff. Sitzend am Boden, wie es Traurenden geziemt, weinend, wehklagend nennt der Prophet die Weiber. Vgl. hier die sehr analoge Parallelstelle Pausan. II, 20, §. 5.: *καὶ Διός ἐςιν ἐνταῦθα ἱερὸν σωτῆρος καὶ παριοῦσιν εἰς τὸ οἴκημα, ἐνταῦθα τὸν Ἄδωνιν αἱ γυναῖκες Ἀργείων ἀθύρονται.* Am meisten Schwierigkeit hat hier allezeit das Wort תמוז verursacht. So einstimmig man auch darin eine Beziehung auf den Adonis erkennt, so ist doch die Art, wie diese Beziehung gefunden wird, sehr verschieden. Die richtige Feststellung der Bedeutung ist hier vor allen von Wichtigkeit. Man hätte sich aber dabei viel unsicheren Rathens entheben können, wenn man der einfachen semitischen Bildung des Wortes sorglicher nachgegangen wäre, so daſs man nicht etwa mit Winer lex. p. 1044.: de origine vocis non constat, zu sagen braucht. Zu Grunde liegen die im Hebr. vorhandenen Wurzeln מוז und מסס (vgl. סלל und זלל, זור und סור, Hitzig, z. Jes. S. 215.), eigentl. zerflieſsen, zergehen (davon: מִסָּה, תֶּמֶס, Ps. 58, 9.), Syr. ܢܣ, krank seyn ܢܣܝܣܐ, krank, eigentlich dahin schwinden, zergehen (vgl. Jes. 10, 18.: כמסס נסס gleich dem Dahinschwinden eines Kranken), Arab. نشّ, abnehmen, sich vermindern (vom Wasser); vgl. auch das Syr. ܡܣܐ, tabescere, consumtum esse, ܬܡܣܘܬܐ, mucor (Michaelis, lex. p. 511. 12.). Davon also תַּמּוּז contrahirt aus תַּמְּזוּז, vgl. תַּמְרוּר,

תַּגְמוּל, u. a. Oder man nehme auch eine Form נמז=מוז, מוז nach einer besonders im Aramäischen häufigen Vertauschung d Verba עע und פנ (Ewald, krit. Gr. S. 474 ff.) an — als תַּנְמוּז, contrahirt in תַּמּוּז. Die Bedeutung des Dahinschwi dens, Zergehens könnte nun in dem Worte persönlich gefaſst we den, wie dergleichen Formen im späteren Sprachgebrauche vo kommen, vgl. תלמיד, Schüler, 1 Chr. 25, 8. Ewald a. a. O S. 260. Es wäre dann der dahinschwindende, kraftlose Adoni sehr passend, sofern man in demselben die dahin schwindend absterbende Naturkraft beklagte *). Aber auch die gewöhnlich sächliche Bedeutung der Form läſst sich sehr gut festhalten: da Absterben der Naturkraft. Es wäre dann תמוז der eigen liche orientalische terminus für den bei den Griechen stehend g wordenen Ausdruck ἀφανισμός, im Gegensatze zu der εὕρε des Gottes (Groddeck, antiquar. Versuche I, S. 160.). In d sem Falle erklärt sich zunächst das anderweitige Nicht-Vork men des Namens am füglichsten, da derselbe nicht eigentlich Na der Person war, und wir uns hier wohl denken können, der Prophet die gewöhnliche Bezeichnung אדון aus religiö Grunde zu vermeiden suchte **), und deſshalb vielmehr die zeichnung des Festes wählte. Diese Erklärung wird aber un nothwendiger, wenn man den Artikel an unsrer St. (ת־התמוז beachtet, ein mit der Annahme eines nomen proprium schwer v einbarer Umstand.

---

*) Auf keinen Fall rechtfertigen läſst sich die Erklärung v Movers a. a. O. S. 196.: die Trennung, Sche dung, nämlich entweder des Adonis von der Venus, Ba tis, oder von der Sonne, welche eben so sehr gegen d Grundbedeutung des Stammes verstöſst, als an unrichtig Auffassung der Grundidee des Adonis-Dienstes leidet.

**) Den Namen Hadad wollen Neuere wie Hitzig, z. J S. 205.; kl. Proph. S. 151. Movers, S. 196. ebenfa dem Adonis vindiciren, doch ohne hinlänglichen Beweis.

Auf diese Weise glauben wir auch die Bedenken beseitigt zu haben, welche zuletzt von Benfey (über die Monatsnamen einiger alten Völker, S. 167 ff.) gegen die Beziehung der Stelle auf den Adonis erhoben sind. Wenn B. sagt, es sey gar kein semitischer Stamm תמז vorhanden, so kann dieſs bei der gegebenen sicheren Herleitung des Wortes nicht in Betracht kommen: der Einwand fällt vielmehr auf den Urheber zurück, welcher in Bezug auf die von ihm versuchte Ableitung aus dem Zend selbst gestehen muſs, daſs „die genauere Etymologie des Wortes noch unbestimmt zu seyn scheine.“ Es ist eine ähnliche gewaltsam versuchte Herleitung aus dem Persischen, wie dieſs schon in Bezug auf die Namen Kislev und Elul an den Benfeyschen Etymologieen von Pott gerügt ist. (Hall. Lit. Zt. 1839. Erg. Bl. Juny. Nr. 46—50.). Auch genügt dagegen, daſs Burnouf ausdrücklich die Benfey'sche Erklärung aus dem Persischen verwirft und תמוז für ein semitisches Wort hält (vgl. de Wette, lettre a Mr. Gerhard sur quelques miroirs Etrusques. Paris 1838. 8. p. 37.). So wenig aber als die Etymologie, eben so wenig annehmliches hat von historischer Seite die Benfey'sche Annahme eines ursprünglich persischen Manen- oder Trauerfestes als hier zu Grunde liegend. Denn wie soll man sich es irgendwie denken, daſs ein solches Fest, ich will nicht sagen zur Kunde des Ezech. gelangte, sondern vor allen in jener Zeit in Palästina volle Anerkennung und Verbreitung erlangte? Hiegegen legt schon das Zeitalter des Propheten ein vollgültiges Zeugniſs ab.

16. Die letzte Scene. Zurück gekehrt zum inneren Vorhofe sieht der Prophet 25 Männer nach Osten gewandt die Sonne anbeten. Hier hat man häufig parsische Sitte finden wollen und namentlich Benfey a. a. O. S. 168. unterläſst nicht, darauf zur Begründung seiner Ansicht über den Thammuz hinzuweisen. Allein eben so gut könnte man hier an ägyptischen Memnons-Dienst, an arabischen Gestirn-Cultus und vieles andere denken. Tief verbreitet in der Syro-Phönizischen Religion war das siderische Element, welches sich mit dem Naturkult verband. Vor einer Anbetung der Himmelslichter warnt schon der Pentateuch (Deut. 4, 19.) und das B. Hiob kennt gleichfalls Anbetung der Sonne und des Mondes 31, 26., wo noch zuletzt Ewald mit Berufung auf unsre Stelle Verbreitung der Zoroastrischen Lehre im An-

fänge des 7ten Jahrh. finden will. Es ist nichts leichter nach weisen, als dafs im syrischen Cult den Natur-Gottheiten Gest als die Träger und Symbole ihrer Kräfte entsprachen; nament wenn man den Einfluſs anerkennt, welchen seit dem 8ten Jal der assyrische Feuer- und Gestirn-Dienst auf die Umgestal der phönizischen Religion ausgeübt hat, wie dieſs von Mo sehr scharfsinnig nachgewiesen ist, die Phöniz. 1, S. 66 ff. lag aber eine Verbindung des Adonis mit der Sonne ganz in Idee jenes Cultus: das Naturleben in seiner Pracht und Herr keit ward hergeleitet von der belebenden Kraft des Sonnenli der Alles durchdringenden Sonnenwärme und so ward die S Symbol des Adonis (vgl. Stuhr a. a. O. S. 444.). Daher Spätere geradezu erklärten wie Macrobius: Adonin quoque lem esse non dubitatur, Saturn. I, 21. Eine Bestäti hiezu finde ich noch in den Carthagischen Inschriften לאדן לבעל חמן (s. Gesenius, monum. Phoenic. p. 168 wo mir das Wort אדן Name des Gottes Adonis zu scheint — unserm Herrn, dem Adonis, dem Sonnengotte —, wegen des voraufgehenden: לבעלן, womit also das schwerlich dem Sinne nach identificirt werden darf, theils w der constanten Verbindung dieses Sonnengottes mit der Tan (Thanith), Venus, welche durchweg die erste Stelle einnimmt

Die fünf und zwanzig stehen — nach Osten das Antlitz kehrt, dem Tempelhause also den Rücken zukehrend, vgl. 2C 29, 6. — zwischen der Vorderhalle und dem Altar. Der gewö liche Standort der Priester war im vorderen Theile des inne Vorhofes, wo sie mit der Darbringung der Opfer beschäftigt w ren. Nur bei ausserordentlichen Gelegenheiten traten sie nä zu dem eigentlichen Tempelgebäude, und verrichteten Gebete, s hend zwischen der Vorhalle des Tempelhauses (היכל) und d

*) Der Name תנת, Tanaïtis dürfte freilich gleichfalls eine nicht ursprüngliche sondern erst später erfolgte V bindung des Adonis mit dem Sonnensymbol spreh Doch hierüber das Ausführlichere an einem andern gel neren Orte.

Brandopferaltar. Am deutlichsten erhellt dieſs aus Joel 2, 17.: „zwischen der Halle und dem Altar mögen weinen die Priester, die Diener Jehova's und sprechen" u. s. w. Hier rügt nun der Prophet die umgekehrte Stellung, wornach sie das Tempelhaus im Rücken, das Antlitz nach Osten gerichtet haben, zu welchem Behufe schon früher Ahas den in diesem Falle hinderlichen Brandopferaltar nach der nördlichen Seite des Tempels geschafft zu haben scheint, 2 Regg. 16, 14. vgl. Movers, a. a. O. S. 66 ff. Die schnödeste Verachtung gegen Jehovah, die unwürdigste Vorstellung von seiner Macht und Gegenwart im Heiligthume sprach sich in dieser veränderten Gebetsstellung aus.

Wenn hiernach schon vorausgesetzt werden muſs, daſs unter den 25 Männern Priester zu verstehen sind, so entspricht dieser Annahme auch durchaus die Zahl der nahmhaft gemachten, welche den siebenzig Aeltesten des Volkes Vs. 11. entsprechen sollen. Schon früher hatte Lightfoot opp. 1, p. 124. darauf hingewiesen, daſs wir in dieser Zahl die Vorsteher der 24 von David eingerichteten Priesterklassen nebst dem Hohenpriester beisammen finden, 1 Chr. 24 ff. Diese Fürsten des Heiligthums, שרי הקדש, wie sie Jesaia 43, 28. nennt, können auch hier allein gemeint seyn, wie zuletzt Movers üb. d. Chronik S. 284. trefflich dargethan hat (vgl. auch 11, 1. u. das. die Anmk.). So sind sie die Vertreter des Priesterthums, wie die siebenzig die des ganzen Volkes, und nicht schlagender konnte der furchtbare Abfall von Jehovah, die Nothwendigkeit des eintretenden Strafgerichtes dargethan werden, als durch die Hinweisung auf jene Häupter der beiden Hauptheile der ganzen Masse. Zu umgekehrtem Zweck, aber nach derselben Grundlage erscheinen in der Apocal. die 24 Aeltesten, als die himmlischen Repräsentanten des verklärten Gottesreiches, 4, 4. vgl. Ewald z. d. St.

Die Form משתחויתם hat die mannigfaltigsten grammatischen Erklärungen gefunden. So nennt sie Storr einen: infinitivus passivus femininus, ab initio auctus per Mem (obss. ad anal. et synt. Hebr. p. 297 sq.); Ewald, krit. Gr. S. 489. erklärte die Form für einen Aramaismus, wogegen schon Gesenius Lehrgeb. S. 464. sich mit Recht aussprach, der defshalb mit späterer Beistimmung Ewald's (kl. Gr. §. 229.) die Form für corrumpirt, einen uralten Schreibfehler hält. Dieſs alles

hätte zu der Einsicht führen müssen, daſs sich von dieser Seite her die Form nicht verstehen lasse. Die ungewöhnliche Form, deren spätere Entstellung sich gar nicht begreifen läſst, veranlaſste schon Lightfoot zu der Bemerkung l. c.: „vox mire modo formata ad miram illorum abominationem efficacius expendam.“ Diese auf einem ganz richtigen Gefühle beruhende Wahrnehmung ist ihrem Grunde nach bereits schon in dem Targum richtig erfaſst worden, welches erklärt: הא אנון מתחבלין סגדין למרנחא לשמשא „siehe sie beflecken sich durch die Adoration der aufgehenden Sonne.“ Das Targum erkannte in der ungewöhnlichen Form eine Anspielung auf das Verbum שׁחת im Hiphil: corrumpere, male agere, besonders vom Götzendienste des Volkes, Ezech. 16, 47.; wozu hier noch die spätere Erwähnung des Strafwerkzeuges, משׁחת, 9, 1. eine besondere Veranlassung geben konnte. So liegt also in der Abänderung der gewöhnlichen Form משׁחוים in: משׁחויתם eine energische Ironie, da das vom Jehovah-Cult im gewöhnlichen Gebrauche vorhandene Verbum השׁתחוה der Prophet auf jenen Götzendienst anzuwenden gerechtes Bedenken trug, eine Umänderung, die um nichts auffallender seyn kann, wie wenn z. B. Jesaia 13, 22. das Wort ארמנותיו in אלמנותיו (wo die Lesart durchaus nicht zu ändern ist; vgl. Kocher ad h. l.) umgeändert ist, sofern dem Propheten das vorschwebt, was in seinen Augen Babels Paläste sind, oder seyn werden.

17. 18. Schlussbetrachtung über den Gesammtumfang der Sünde des Volkes. Was im Tempel in dieser Hinsicht so eben erschien, war nur ein Beispiel aus der Masse von Sünden, freilich ein sehr schlagendes, woran das Umsichgreifen des Bösen genugsam erkannt werden konnte. Daher erklärt hier der Prophet, es sey Judah noch nicht genug mit solchem Frevel an heiliger Stätte, dieser vielmehr nur ein Abdruck dessen, was im ganzen Lande geschehe. Dieses sey voll von Gewaltthat, gegenseitiger Ungerechtigkeit und so finde immer neue Reizung des Zornes Jehova's statt. Ueber die Construktion des נקל mit מן s. Jes. 49, 6. und das. Hitzig, S. 541. Das וישׁבו beziehen die meisten Ausll. auf die Reformen unter Josia, aber wir haben keinen

Grund bei der allgemeinen Fassung des Gedankens eine solche Beschränkung zu gestatten. Im Hinblick auf jeden eingetretenen neuen Zustand folgte in der Geschichte des Bundesvolkes in regelmäfsigem Wechsel stets erneuerter Abfall und dieses Sich-Wiederholen der Sünde rügt Ezechiel in allgemeinem Ueberblick auf des Volkes Vergangenheit, verglichen mit seiner Gegenwart.

Vielfacher Auffassung sind die Schlufsworte von Vs. 17. ausgesetzt gewesen. Gewöhnlich geworden ist die Erklärung: sie halten das Reis an ihre Nase, d. h. sie halten das heilige Reis, welches die Parsen beim Gebete in der Hand hielten, Barsom genannt, an ihre Nase *). Allein gegen diese Erklärung erheben sich vielfache Bedenken: 1) Es ist auffallend, diesen ritus hier als einen ganz vereinzelten und durchaus heterogenen zu finden, wie das Vorhandenseyn einer so speziell persischen Sitte im damaligen palästinensischen Cult schwer zu erklären ist. 2) Der Barsom der Parsen bestand in Bündeln von Aesten des Baumes Gez oder Hom, oder von Granat-Tamarisken- oder Dattel-Zweigen **), und ward als ein magisches Mittel zur Abwehr der Dämonen angesehen. Zu dem allen pafst der Ausdruck זְמוֹרָה namentlich nach Ezech.'s eigenem Sprachgebrauche 15, 2. nicht. 3) Das אֶל־אַפָּם wäre in diesem Falle ein überflüssiger Zusatz, der keine gehörige Erklärung finden kann. — Unter den früheren zum Theil sehr abgeschmackten Deutungen empfiehlt sich noch am meisten die von Lightfoot (hor. hebr. et Talmud. ad Joh. 15, 6.) vorgetragene, der hier eine sprüchwörtliche Redensart findet, in dem Sinne des: ligna ignibus addere, Oel ins Feuer

*) Vorgetragen wird diese Ansicht zuerst von Walther, de Scechina Persarum. Magdeb. 1743. — später vertheidigt von J. D. Michaelis, suppl. 3, p. 631 sq. Gesenius, thes. 2, p. 421. Vatke, bibl. Theol. I, S. 388. u. a.

**) Vgl. Strabo XV. p. 733. Casaub. Zend Avesta von Kleucker III, S. 204. Hyde, de relig. vet. Persar. p. 350. ed. II.

gieſsen *). Allein auch diese Auskunft hat viel gezwungenes, u entbehrt vor allen der gehörigen Begründung durch Parallele wodurch das Sprüchwörtliche einer solchen Redensart erwies wird. Man könnte weiter denken an einen heidnischen Trau gebrauch, wornach man sich das Gesicht zerfleischte, vgl. Sac 13, 6. an das κόπτεσθαι, wie es auch bei den Adonien sta fand. Allein auch bei dieser Erklärung (mittunt palmitem faciem suam) erregt vieles Bedenken, wie der hier auffallen Gebrauch des זמורה, so, daſs אף im Singul. nicht faci bedeuten kann u. a.

Man hat bei dieser St. hauptsächlich den Zusammenha strenger zu berücksichtigen, als bisher geschehen ist. Vs. 1 nahm der Prophet Rücksicht auf die Stellung der Priester zw schen Halle und Altar. Hier bei ungewöhnlichen Ereignisse in Trauertagen, welche das Land drückten, erschallten sonst Buſsgebete der priesterlichen Schaar. Einen solchen Gesa theilt uns Joel 2, 17. ausdrücklich mit: „Schone Jehovah d nes Volkes und mache dein Erbe nicht zum Hohne, daſs Heid über sie spotten! warum soll man sagen unter den Völkern: w ist ihr Gott?“ Daſs der Prophet auf jene Sitte und wahrschei lich auch auf diese Stelle Joels Rücksicht nimmt, erhellt nic nur aus Vs. 16. sondern ganz besonders aus Vs. 18., wo di Antwort Jehova's auf solch einen Gesang ertheilt wird: „nic will schonen mein Auge und nicht will ich Mitleid haben: u rufen sie vor meinen Ohren mit lauter Stimme, s will ich doch nicht hören.“ So wird also der in der Mitte st hende Vs. unstreitig eine Anspielung auf jene Sitte des Geb enthalten. Entsinnen wir uns weiter, daſs an die Stelle des lei ten Jehovah-Dienstes hier ein heidnischer Cultus, der Adonis dienst getreten war, so ist nicht schwer zu ermitteln, was an d

*) Er sagt: ecce mittunt palmitem vitis sylvestris ad iram suam i. e. quam meruerunt. Quasi dicat: eodem modo quo addit lignum ad focum, palmitem vitis sylvestris ad ignem ut accendatur vehementius, sic et illi mittunt et apponunt palmitem ad iram meam vel ad iram suam quam meruerunt ut excandescat acrius.

Stelle des Bufsgebetes getreten war: die Klagen um den Adonis. Damscholl jener berühmte Ἀδωνιασμός, die Todtenklage (ὁ ἐπὶ τῷ Ἀδώνιδι θρῆνος), der ὀλολυγμος, unter Begleitung des Trauerinstrumentes, der phönizischen Doppelflöte mit gellendem klagenden Tone. (κιννρά, γίγγρας); vgl. die Stellen bei Movers die Phönix. 1, S. 243 ff. Hiezu passen nun auch die Worte unsrer St. trefflich. Wir übersetzen: „und siehe! sie entsenden den Trauergesang zu ihrem Zorn.“ זמורה steht für das sonst gewöhnliche זמיר, זמרה, der Grundbedeutung nach trefflich passend zu einem Trauer-Gesange (vgl. darüber die gediegenen Bemerkungen Hupfelds in der Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. III, 3, S. 394—409.). Im Aram. ist זמרא vom Klange musikalischer Instrumente gewöhnlich, Dan. 3, 5. 7. 10. 15.; vgl. im Syr. ܙܡܪܐ, cantus, comessatio quae cum cantu fieri solet, ܙܡܪ̈ܬ̈ܐ, psaltae, cantatrices. Barhebr. chron. p. 185, 13; 186, 1. Assemani bibl. Orient. III, 1, p. 341.; vgl. d'Orsey, crit. sacr. p. 334. Bernstein, Barhebr. chr. emend. spec. p. 48. Das: שלח את־הזמורה ist nicht auffallender als z. B. die ähnlichen Wendungen, cod. Nasor. I, p. 54, 9. ed. Norberg: daemones stellae Lehbat — — cantum incantationum hominibus immittent (ܘܫܕܪ̈ ܙܡܪ̈ܐ ܕܫܚܪ̈ ܠܒ̈ܢ̈ܝ ܐ̈ܢ̈ܫܐ); 98, 5. Vgl. auch das griech. ἰέναι, βάλλειν ἔπος das lat. mittere vocem, s. Erfurdt ad Soph. Electr. Vs. 561.; Müller, z. Cic. p. Sext. p. 64. Gewählt wurde der Ausdruck שלח hier speziell wegen des unmittelbar folgenden אל־אפם, welches bereits von früheren Ausll. richtig verstanden worden ist, so dafs das suff. den genit. obj. bezeichnet: der sie treffende Zorn (nicht auffallender als andere Ausdrucksweisen der Art im Hebr. und Arab.; s. Schultens z. Hiob 1, p. 398 sq. Gesenius, Lehrg. S. 676.), wie Calvin schon richtig sagt: hoc est, in perniciem suam, quia Deum provocarunt. Der Sinn also: Statt den Zorn Jehova's durch die geeigneten Mittel abzuwenden, schlägt Volk und Priesterschaft gerade die verkehrtesten ein: statt eines aus wahrhaft reuigem Herzen dringenden Bufsgebetes hört man das Zerrbild des wahren Cultus, die heidnische Adonis-Klage. Eine

solche Verblendung und Verirrung kann Jehovah nicht ungeahndet lassen. Diejenigen, welche so rücksichtslos gegen ihren Gott und Herrn verfuhren, müssen erst die ganze Erfahrung davon, daſs Gott sie wieder seinerseits verläſst (גם־אני, Vs. 18.) durchmachen. Es bedarf einer groſsartigen, durchgreifenden Läuterung: sollte auch eine mehr oder scheinbare Umkehr in den Tagen der Noth erfolgen: gleichwohl wird dann Jehovah mit der Erhörung zögern, damit jener höhere Rathschluſs seines heiligen Willens in desto sichere Erfüllung gehe.

Cap. IX.

Das Gericht beginnt und zwar zunächst an den 70 Aeltesten, den Volkshäuptern und an der durch sie repräsentirten Stadt.

1—3. Sieben Engel erscheinen, den Engel Jehova's, d. Bundes- und Würg-Engel an ihrer Spitze.

1. Der Prophet hört Jehova's Wort: herbei ihr Wachen der Stadt! קרבו, Imperativ. wie Jes. 41, 21. Die im Piel gewöhnliche transitive Bedeutung: etwas herbeischaffen, ist hier weniger passend als die intransitive, welche sich auch Ezech. 36, 8. findet. קֵרֵב bedeutet dann, wie Winer richtig erklärt, fastipenter appropinquavit. Gerade auf die schleunige Vollstreckung des Gerichtes kommt es hier dem Propheten an: unmittelbar auf die Sünde soll die wohlverdiente Strafe folgen. — פְּקֻדֹת העיר übersetzt man gewöhnlich (Eichhorn, de Wette, Winer u. a.): die Strafen d. h. die Strafvollstrecker. Aber es bedarf nicht einer so gezwungenen Erklärung; vielmehr paſst trefflich die gewöhnlichste Bedeutung: Die Wächter, Aufseher, die Schaarwache der Stadt, vgl. Num. 3, 32. Jes. 60, 17. Ezech. 44, 11. 2 Regg. 11, 18. (Die Femininal-Form ist aus der bekannten Bildung der Amts-Namen zu erklären; vgl. Knobel, z. B. Koheleth S. 8 ff.). An die Stelle der gewöhnlichen Hut der Stadt, setzt Jehovah ein himmlisches Heer: sie werden da die andern der Strafe verfallen, ihres Amtes entsetzt sind, hier als die eigentliche, nunmehr rechtmäſsige Behörde der Stadt betrachtet. Gewählt ist dazu im folgenden: „ein jeder sein Vertilgungs-Werkzeug in seiner Hand“ der allgemeine Ausdruck

כלי משחתו; keine irdische gewöhnliche Waffe taugt in den Händen eines solchen Heeres. Etwas Ungewöhnliches, ein ausserordentliches himmlisches Strafgericht kündigt sich somit durch jenes Gebot an.

2. Die Scene ist rein dramatisch gehalten. Auf Jehova's Befehl erscheinen sofort sechs Engel bewaffnet und in den nördlichen Eingang des Tempels tretend. Wo der Sünde Hauptsitz war (Cap. 8.), da hebt auch die Strafe an. In ihrer Mitte steht der Engel Jehova's, in Linnen gekleidet mit dem Schreibwerkzeug. Jene umgeben ihn als seine Diener, sein Gefolge (vgl. Hengstenberg, Christol. 3, S. 203 ff.) *). Ganz parallel jenen Männern (אנשים) ist im Daniel der Mann Gottes (גבריאל), der Diener des Michael, des Engels Jehova's, der Ausleger der erhabenen Gesichte, gleich dem angelus interpres in den Gesichten des Sacharjah (vgl. Hengstenberg 2, S. 24. 25.).

Wie bei Daniel (10, 12.) so erscheint auch hier der Engel Jehova's als eine herrliche in Linnen, priesterlichen Schmuck gekleidete Gestalt. Wie des Hohenpriesters Kleidung schlechtweg Linnenkleidung heißt (Levit. 16, 4. 6, 3.) so auch hier die des himmlischen Mittlers, der an seiner Stelle nunmehr einschreitet. Eine herrliche großartige Idee! In der Mitte der rächenden Engel (die natürlich als gute Engel zu denken sind), der zu niederen Geschäften verordneten Geister, erscheint der himmlische Bundes-Mittler schützend und waltend für die Seinigen. Zu Grunde liegt da stets die alte Schilderung des ägyptischen Passahs, Exod. 12 ff. — aber verklärt im prophetischen Geiste. Wie dort der Engel Jehova's als der Würg-Engel ägyptischer Erstgeburt, als der Retter des Bundesvolkes erschien — so hier als Schutz der idealen Theokratie, des wahrhaft Gott getreuen unter seinem Volke (9, 4 ff.) als der Rächer der Gottlosigkeit an der abgefallenen Theokratie (10, 2. 7.). Beides Gerechtigkeit und

*) Schon Calov bemerkt sehr gut: neque ex aliorum angelorum ordine hunc fuisse, descriptio prophetae testatur; qui eundem a sex aliis viris separat, in quorum medio constitutus ille ceteros ceu stipatores habuit, a quibus et dignitate et officii munere discriminatur.

Gnade schliefst sich nicht aus: es entspringt aus demselben
lichen Rathschlusse, dient Einem Zwecke, dem wahren Heil
Bundesvolkes.

Mit einem Schreibwerkzeuge versehen tritt der in L
gekleidete Engel auf. Schon dadurch unterscheidet er sich
nächst von jedem gewöhnlichen irdischen Hohenpriester. (
הספר das Schreibefäſs, das Tintenfaſs). So ist das Wort
tig bereits von den Rabbinen verstanden, s. Quandt, ex
Rabb. Talm. de atram. Hebr. p. 76 sq. Falsch ist die ältere
mologie von קסת (vgl. Ch. B. Michaelis, in Pott syll.
mentt. theoll. II, p. 75 sq.), als abstammend von קסה =
bedecken — also eigentlich: der Deckel. Vielmehr
קסת = קשה, קשה, قشا, drechseln (vgl. Gesen
z. Jes. I, S. 218.), daher קסת = מקשה eine gedrechselte
beit, ein Gefäſs *). An den Lenden, der Hüfte aber wird
Schreibgeräth im Oriente getragen (s. J. D. Michaelis O
Bibl. X, S. 84 ff.). Fragen wir, wozu der Prophet hier den
sten des himmlischen Heeres so ausgerüstet einführt, so er
sich aus Vs. 4. sofort, daſs damit die Art der Verschonung
Frommen vorbereitet werden soll. Schwieriger dagegen ist
Frage zu beantworten, wie der Prophet zu dieser Schilde
kam? Man könnte meinen, daſs der Prophet dabei überh
die morgenländische Sitte, wornach der sogenannte praef
atramentarii, der königliche Schreiber einer der obersten
sitzer des Diwan ist, vgl. Gesenius z. Jes. 1, S. 941. L
bach, Archiv I, S. 248. Oder es könnte ihm auch in s
Umgebung das Bild eines babylonischen heiligen Schreil
ἱερογραμματεὺς (vgl. meinen Comment. z. Daniel, S. 52.)
geschwebt haben. Allein die Erscheinung ist ein himmlis

*) Das Syr. ܩܣܛܐ hängt damit nicht unmittelbar zusam
— eben so wenig das (ursprünglich Persische, vgl. Kl
ckers Zend-Avesta III, 8. 20. 202.) Syr. ܡܛܝܢܐ
cingulum, wie Lorsbach, Archiv II, S. 328 ff. ge
hat.

Wesen, welches als göttlicher Bevollmächtigter im höheren Auftrage auftritt und handelt, so daſs hier eher an religiöse Darstellungen der Chaldäer zu denken seyn dürfte, welche vermöge ihres eigenthümlichen grotesken und imponirenden Charakters am meisten geeignet seyn muſsten, auf die Darstellung des Propheten einen Einfluſs auszuüben. Und da tritt uns vornehmlich die babylonische Gottheit, Nebo, der Planet Mercur entgegen. Er ist der heilige Schreiber des Himmels, der die Folge der himmlischen und irdischen Begebenheiten verzeichnet, der Vermittler und Dollmetscher der Götter — als Schreiber auch auf Bildwerken erscheinend; vgl. Gesenius, z. Jes. II, S. 342 ff. *). Die alten heidnischen Araber nannten ihn عطارد, worüber Pokocke sagt: ea nominis notione (monente Almakrizio) qua πολυπράγ-

---

*) Zu den dort beigebrachten Stellen vgl. noch die Stelle aus des Barhebraeus astrologischen Gedichten (Barhebr. aliorumque carmm. Syr. ed. Lengerke part. III. Königsb. 1838. p. 6., die freilich von dem Herausgeber fehlerhaft edirt und übersetzt worden ist. Hier heiſst Hermes: ܢܘܡܝܩܐ ܡܗܝܪܐ, d. i. scriba exercitatus. Das Wort ܢܘܡܝܩܐ, νομικὸς ist nicht legisperitus, wie Leng. übersetzt, sondern steht besonders bei den späteren Syrern geradezu für ܣܦܪܐ, scriba. So z. B. in der Glosse zu den Wörtern ἐγὼ Τέρτιος, ὁ γράψας τὴν ἐπιςολήν, Rom. 16, 22.: ܗ̄ ܢܘܡܝܩܐ ܗܘܐ ܕܦܘܠܘܣ, scriba scilicet (s. amanuensis) hic erat Pauli (s. de Dieu, crit. s. p. 734.). Vgl. auch Barhebr. chron. p. 91, 12. (wo das ܢܘܡܝܩܐ ganz entspricht dem Arab. الكاتب in der Parallelst. Abulphar. hist. dyn. p. 152, 13.); p. 181, 19; 207, 2.; s. Mayer, Beitr. z. Uebers. der syr. Chr. d. Barh. S. 114. So erklärt sich das Beiwort ܡܗܝܪܐ; Vgl. das ܣܦܪܐ ܡܗܝܪܐ, Barh. carmm. part. II, p. 10. Ps. 45, 2. wo Leng. gleichfalls irrt; s. Roediger, Hall. LZt. 1838. August. Nr. 141.

μονα vel πραχτικὸν et negotiis tractandis agilem denotat (sp
hist. Arab. p. 137.). Auf einem Bilde bei Kazwini erscheint
Mercur als sitzend mit der Feder in der Hand und dem Papier
auf dem Knie, worauf er gedankenvoll das Haupt senkt. „Sein
Anzug und sein Kopfschmuck ist der der Herren von der Fe
der, die in ihm ihren himmlischen Collegen und Beschützer v
ehren.“ Fundgruben des Orients I, S. 7. Es leidet wohl kein
Zweifel, wie eine ähnliche Darstellung bei den Babyloniern h
in die prophetische Anschauung eingeflossen ist.

Diese Annahme findet ihre Bestätigung, wenn man die h
erwähnte Siebenzahl der Engel ihrem Ursprunge nach n
untersucht. Diese Zahl erscheint nämlich hier zuerst im A.
und so vielfache Verwandtschaft auch das B. Daniel gerade
diesem Punkte mit unsrer Darstellung hat, so ist doch ge
diese Engelzahl fremd. Wenn im B. Tobith 12, 15. die Rede
von sieben heiligen Engeln, (οἱ προσαναφέρουσι τὰς π
ευχὰς τῶν ἁγίων καὶ εἰσπορεύονται ἐνώπιον τῆς δό
τοῦ ἁγίου), so haben wir darin unstreitig, wie auch noch
derweitig in diesem Buche eine Einwirkung der parsischen
stellung von den sieben Amschaspands anzuerkennen *).
solche dürfen wir aber bei Ezech., an welchen sich die Apo
8, 2. anschliefst, noch nicht gestatten, wie auch die Einfüh
der sieben Engel hier eine von der dortigen nicht unwesen
verschiedene ist. Wohl aber liegt es nahe, bei demselben e
Einfluſs der babylonischen Lehre von den sieben obersten Gött
dem Planetensystem (Diod. Sic. II, 30.) mit Vatke, bibl. Th
I, S. 546. anzunehmen. Nur hat man sich diese Entlehnung
als eine roh äusserliche und mechanische zu denken. Die
Hebraismus so tief anerkannte Heiligkeit der Siebenzahl bil
hier einen einfachen Uebergang, eine natürliche Vermittelu
Vor allen aber ist dabei die neue eigenthümliche Gestaltung, w
che die Form der Prophetie bei den exilischen Propheten erhi
zu berücksichtigen: der überwiegend symbolische Charakter de
selben. Die Anschauung des Göttlichen in concreter verkörperte

*) Vgl. Eichhorn, Einl. in die Apokr. S. 407. Ilgen,
z. B. Tob. S. LXXXIII ff.

Gestalt, der dramatische Charakter, den dadurch die Visionen erhalten haben, führte eine derartige Anschliefsung an andere imponirende symbolische Darstellungen in der heidnischen Umgebung um so leichter herbei. Wie bei den spätern Propheten die bestimmten Namen, unter welchen die Engel auftreten, daher rühren, so auch die bestimmte Zahl derselben (vgl. meine neuen krit. Unterss. üb. d. B. Dan. S. 39 ff.). Gerade in dieser neuen Form mufste in jener Zeit die alte ächt hebräische Grundidee von dem Engel Jehova's, dem Bundesmittler und Fürsten des Heeres Jehova's (Jos. 5, 14.) tieferen Eingang und wirksameren Gegensatz gegen heidnische Vorstellungen hervorrufen.

Nicht bedeutungslos ist der Umstand, dafs das himmlische Heer neben dem Brandopferaltar seinen Standpunkt nimmt. Wie das Kommen von Norden in deutlicher Beziehung zu der an der Nordseite des Tempels verübten Sünde stand, so sieht auch dieser Umstand auf das 8, 16. berichtete zurück. Hier stand die abgefallene Gottes vergessene Priesterschaft. Gleichsam die Rechte des Altars wahrnehmend und schirmend erscheint nun das zur Strafe auserkorne Heer. Als ein Ort schwerer Anklage stand der verlassene und verachtete eherne Altar Jehova's da: desto furchtbarer ist die von diesem Orte gerade ausgehende Rache Jehova's für seine entweihete Opferstätte. Verwandt, jedoch etwas modificirt ist der Gedanke Amos 9, 1., wo Jehovah auf dem Brandopferaltare erscheint und den Untergang der Theokratie proclamirt.

3. Nunmehr zieht sich die Schechinah aus dem Innersten des Heiligthums an die äussere Schwelle des Tempelhauses nach dem Vorhofe hin. Jehovah verläfst seinen gewöhnlichen Wohnsitz, und kündigt damit sofort an, dafs eine Umkehrung des bisher zwischen ihm, dem im Heiligthume thronenden, und seinem Volke bestandenen Verhältnisses eintreten werde. So lange Jehovah in dem Tempel weilte, kann derselbe nicht Feindes Hand preis gegeben werden und der Zerstörung anheim fallen: die Ursache der Zerstörung ist vielmehr ihrem eigenthümlichen Wesen nach die Verlassung desselben von Seite Jehova's.

Die neuerdings von Hengstenberg vorgetragene richtige Entscheidung der alten Streitfrage, ob die Gegenwart Jehova's im Allerheiligsten als eine stets sichtbar vorhandene oder un-

sichtbare *) zu denken sey, erhält auch durch unsere Stelle ei Bestätigung. Mit Recht sagt nämlich H., Christol. 3, S. 521 dafs dem A. T. zufolge die Gegenwart Gottes über der Bund lade zunächst eine unsichtbare sey, die sich aber bei ausser dentlichen Gelegenheiten, namentlich dem jährlichen Eingange Hohenpriesters ins Allerheiligste (Levit. 16, 2.) sichtbar in e Symbole einer Wolke verkörperte. So darf nun auch einer unsere Stelle nicht benutzt werden, um daraus die beständ sichtbare Gegenwart Gottes zu erweisen. Denn mit Recht Thalemann: in visis enim propheticis, ubi Deus revelare quid vatibus vellet, suamque iis praesentiam declarare, ne utique erat, per signum et speciem aliquam se iis praebere spiciendum, quod quidem per nubem vel ignem semper eum cisse constat (de nube super arca foed. p. 52.). Aber ande seits mufs auch gesagt werden, dafs gerade wie der Schilder der Ezechielischen Cherubim die des Tempels zu Grunde lie so bilden auch die ausserordentlichen sichtbaren Manifestati Gottes in sichtbarer Hülle seiner Herrlichkeit die Grundlage ser Vision. Wie sonst nur bei ungewöhnlichen Ereignissen, Levit. 9, 24., die Ehre des Herrn sich sichtbarlich kund tha auch bei dieser über Stadt und Heiligthum einbrechenden K strophe. Schon die blofse Erscheinung der Ehre Jehova's bedeutungsvoll, wies auf Ungewöhnliches hin: noch verhäng voller aber war die Art dieses Erscheinens, womit sie von d Tempel wich.

4. Aus der heiligen Wolke heraus hört, wie einst in al Zeit der Gesetzgeber Num. 16, 42 ff., der Prophet Jehova Stimme, Befehle ertheilend. Rettung soll zunächst dem fromm Theile des Volkes widerfahren. Auch hier liegt der Darstellu unverkennbar die wunderbare Rettung in Aegypten zu Grund Vgl. besonders Exod. 12, 13.: „und das Blut soll auch zum Ze chen seyn an den Häusern, in welchen ihr seyd.“ Aber ei in der Natur der Sache liegende Modifikation trat in diesem Fall ein. Nicht das Ganze des Bundesvolkes, die Häuser und Fam lien sollten solcher Rettung sich erfreuen, wie einst in Aegypte

*) Zu dieser letzteren Ansicht hat auffallender Weise si auch Bähr, Symbolik 1, S. 395 ff. bekannt.

Nicht um die Erhaltung des alten, sondern um die Gründung eines neuen Bundesvolkes handelt es sich bei dieser Rettung. Dem Einzelnen nur als solchem mit scharfer Rücksicht auf die Gesinnung, nicht auf die Abstammung, soll das Rettungs-Zeichen auf die Stirn geschrieben werden. So bereitet schon hier der Prophet dasjenige vor, was er Cap. XI. weiter ausführt, nämlich die Beschaffenheit des so zum zweyten Male auserkornen, ein neues Geburtsfest feiernden Israel.

תָּו, ein Zeichen (verwandt mit אוֹת) *), nicht ein bestimmtes Zeichen. Das Verbum bezeichnet hier wie 1 Sam. 21, 14. (in Piel) ganz allgemein: Zeichen (allerley Art) machen. Auch Hiob 31, 36. ist תוי, mein Zeichen, d. h. das Zeichen, womit ich unterzeichne, unterschreibe. Im Alphabet ist es das Zeichen vorzugsweise, das Schlufszeichen, die Unterschrift des ganzen Alphabets (vgl. Hitzig, die Erfindung des Alphabets S. 34.). An das bestimmte Buchstabenzeichen (die alte kreuzförmige Figur des Buchstaben ת) ist also hier nicht zu denken, womit allerdings das Arab. توي signum in animalis femore vel collo impressum crucis forma **) (Freytag, 1, p. 205.) zusammenhängt. Daß hier durchaus kein Grund vorhanden sey, von der allgemeinen Bedeutung des Wortes תו abzugehen (die sich zugleich durch die Beziehung des Ganzen auf die St. Exod. 12, 13. rechtfertigt), hat und entwickelte bereits gut der treffliche Vitringa, welcher unter andern sagt: Accedit quod voci תו junctum sit in hoc textum nomen verbale תוה, quod illi dat originem. Quoniam vero apud Hebraeos receptae sunt ejusmodi conjunctiones, verbo-

*) Trefflich sagt darüber Vitringa obss. ss. I, p. 474.: vocabulum אות est generalioris significationis neque satis rem significantem ab obsignante distinguit. Sed תו distinctius notat signum signans vel signatum: quod usu veniebat apud Ezechielem.

**) Wie die Griechen ihre Pferde mit den Buchstaben Koppa und San zeichneten; vgl. darüber die Vermuthungen Hitzigs, a. a. O. S. 8.

rum cum nominibus ab illis ortis, probabile est τὸ ת hic e dem esse significationis cum v. תורה, cui junctum est. Qu quod in loco Apocalypsis (7, 3.) ubi eadem facti species na tur, nulla notae alicujus literalis mentio fit. — Lub itaque amplectimur versionem τῶν LXX. quae eadem cum E stantium Judaeorum et Belgarum quoque interpretatione exp camusque v. ת simpliciter per signum obsignans. C p. 475.). — Schon früh sah man in dem Worte ת grofs heimnisse und die schon von den KVV. (Origen., Hier ausgesprochene Versicherung rücksichtlich der kreuzförmige stalt des Samaritanischen ת reizte und verleitete zu der vie verbreiteten Ansicht, das Kreuz, das heilige Zeichen des N. des, hier bereits angedeutet zu sehen — eine Ansicht, w durch den allgemeinen Gedanken der Stelle, die messianis weiteren Sinne mit Recht zu nennen ist, noch begünstigt w Dieselbe fand noch unter andern an Huëtius (demonstr. evan c. 127. §. 4.) einen eifrigen Vertheidiger, gegen welchen Vitr s. schätzbare Abhandlung: de supplicio crucis Christi olim dicto et figurato (obss. ss. t. I.) in dem hieher gehörigen schnitte (p. 469 sq.) richtete und zugleich die wichtigsten An sungen der Stelle beurtheilte.

Mit Recht ist das Zeichen, welches die Stirne der Gerett zieren soll, nicht näher bestimmt: diese Unbestimmtheit ge gerade zu der Idee des Ganzen. Es ist ein göttliches Zeich bestimmt für die himmlischen Vollstrecker des von Gott verhäng Strafgerichtes. In diesem Falle — da es sich nicht um menschliches Erkennungszeichen handelt — wäre nähere stimmung des Zeichens überflüssig und unschicklich gewesen. Den Grund, warum dasselbe auf die Stirne geschrieben sollte, setzt trefflich Bähr auseinander: „Im ganzen Alterth und besonders im Oriente pflegte man von alten Zeiten her jetzt auf der Stirne charakteristische Kennzeichen, vorzüglich höchsten und wichtigsten, die religiösen zu tragen, um dadur weil die Stirne der freieste Theil des Hauptes ist, und am sten sogleich vor das Auge tritt, anzudeuten, welcher Gott man diene, zu welcher Religion man sich bekenne.“ (Symbol. S. 143.). Wie der hebräische Hohepriester an seiner Stirne d

קרש לחזה trug, so auch diese wahren Diener des lebendigen Gottes das göttliche Zeichen, wem sie angehören und welches möglich ihre Rettung ist. Man vgl. die alterthümliche Sitte bei dem Herkules-Tempel, von welcher Herodot erzählt: ἐς τὸ ἦν καταφυγὼν οἰκέτης ὅτεῳ ἀνθρώπων ἐπιβάληται σίγματα ἱρά, ἑωυτὸν διδοὺς τῷ θεῷ, οὐκ ἔξεσι τούτου ἅψασθαι. (Her. II, 113.). — Nur wo der Engel ernstliche Klage, aus dem Innersten des Herzens dringenden und darum auch entschieden sich äussernden (והנאנחים והנאנקים) Unwillen und Schmerz über die vorhandenen Gräuel findet, soll die Verschonung eintreten. Die Treue, die glaubensvolle Anhänglichkeit an Jehovah ist hier nur der einen, der negativen Seite nach charakterisirt: als Abscheu gegen das Böse, innere wahrhafte Lossagung von demselben.

5—7. Das Gericht wird zunächst vollzogen an der Stadt. Allgemein ist die Verheerung, nur die wenigen von Jehovah bezeichneten entgehen dem Verderben. Vom Heiligthume aus beginnt das Gericht, als dem Orte, wo sich einerseits die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit, andererseits der menschliche Frevel manifestirte. Dieser Befehl Gottes wird in zwiefacher Hinsicht vollzogen: a) die siebenzig Aeltesten, 8, 11., die Häupter des Volkes fallen zuerst unter den Streichen der dienenden Engel. Im Unrecht wollen hier Pradus, Rosenm. u. a. die fünf und zwanzig 8, 16. verstehen, wozu der Ausdruck לפני הבית keineswegs berechtigt, da derselbe hier nicht im engeren Sinne (im Osten des Tempelhauses), sondern im weiteren Sinne nothwendig zu verstehen ist. Ja dieser weitere Sinn drückt die hier ganz hergehörige Energie dieses Zusatzes allein aus: die im Angesichte des Tempelhauses, in Gottes heiliger Nähe so frech thätigende Schaar der Aeltesten. Von der Priesterschaft ist erst Cap. XI. die Rede; sie bleibt zuletzt dem Gerichte aufgespart. Die längst durch die Sünde des Volkes geschändeten Vorhöfe des Tempels sind nunmehr mit Erschlagenen angefüllt, ein Denkmal der göttlichen Strafe. Was dort einst an hohen unendlichen Segnungen das Volk genofs, ist jetzt in einen furchtbaren Fluch umgewandelt.

Werfen wir nun die Frage auf, wie sich die prophetische

Verkündigung dieses Unterganges der Gottlosen, und jener l
tung der Frommen zu der historischen Wirklichkeit verhalte,
ist hier eine doppelte Rücksicht zu nehmen, theils auf die M
der Erhaltenen und Umkommenden, theils auf das Verhältnifs
Einzelnen zu jenem prophetischen Ausspruche. In ersterer
ziehung konnte die Betrachtungsweise des Propheten nur
relative Wahrheit enthalten. In den Geretteten lagen die Ke
die Vorbereitungen, die Vor-Entwickelungen zu der neuen T
kratie im Geist und in der Wahrheit. Dieser gewaltige S
dungsproceſs war die erste Stufe zur Erreichung des Zieles
ATlichen Oekonomie. Ueberblickte sonach der Prophet die
tastrophe von diesem höheren Standpunkte, so mufste er
bereits die ideale Bestimmung des Bundesvolkes, die Herstel
einer wahrhaft heiligen Gemeinde, ihre Reinigung von ihre
endlich vielen unlauteren und verwerflichen Elementen, abged
finden. Es war Gottes allmächtige Hand, welche er hier ei
fen sah in die Geschichte des Volkes, Gottes Stimme, welch
Scheidung der Frommen und Gottlosen auch in jenem Akt
Gerechtigkeit promulgirte. Aber seine volle, absolute Wa
findet der prophetische Ausspruch erst in Bezug auf den E
nen. Es war hier der hohe Standpunkt des ächten Glau
auf welchem stehend der Prophet, erhaben über alles Aeu
und Scheinbare, den inneren Kern, die tiefere Bedeutung
grofsen eintretenden Katastrophe so klar erkannte, so si
festhielt, dafs er den Ausspruch that: nur der Gottlose i
jenen Schreckenszeiten dem Verderben geweiht: nicht verl
von Jehovah dagegen sollen sich alle Seinigen fühlen: das
tungszeichen an ihrer Stirn, als seine Diener dastehend, sollen
dann gerade die Beweise göttlicher Gnade und Treue erle
Dieſs Wort des Propheten hat deſshalb der Glaubenssinn a
Zeiten verstanden, und trefflich läſst sich z. B. Calvin dar
vernehmen. Nachdem er gezeigt, wie auf den äusseren Sc
gesehen damals kein Unterschied statt gefunden habe zwisc
Frommen und Gottlosen, fährt er fort: sed notandum est, qu
vis Deus in speciem communiter suos cum reprobis affligat, ip
tamen discerni, ut nihil accidat quod tandem non cedat in s
tem. Cum ergo vetat Deus Chaldaeos accedere ad fideles, i
intelligit ipsos fore immunes ab omni molestia vel incommo
sed promittit, ita fore separatos a reprobis, ut tandem agnosc

certa experientia, nunquam Deum fuisse oblitum suae fidei et promissionis. Nunc ergo tenemus quomodo nodus ille solvendus sit, quamvis scilicet Deus non parcat suis, quin exerceat ipsorum fidem et patientiam, parcere tamen, ne quid ipsis lethale accidat: parcere denique ut sit semper ipsorum custos. Ubi autem videtur veniam dare impiis, hoc illis cedit in exitium, quia reddantur magis ac magis inexcusabiles. Et hoc etiam hodie experientia docet. Nam videmus optimos quosque ita affligi ut judicium Dei ab illis incipiat. Videmus interea multos reprobos laetitia exultare, etiam ubi contra Deum proterve insurgunt. Sed Deus habet suorum curam, ac si essent signati et discernit eos a reprobis: reprobos autem manet suum exitium, quo jam implicati teneantur, quamvis oculis id nondum cernatur.

§. Aus dem ganz dramatischen Charakter der Rede erklärt sich der Gebrauch der uns scheinbar unbestimmten Pronomina: האלה und אחריו. — Die Schreibung על für אל wird von den Neueren gewöhnlich als ein Abschreibefehler betrachtet. Sole clarius est — sagt z. B. Maurer — pro על legendum esse אל, quod ipsum expresserunt veteres omnes. Allein die Entstehung und constante Fortpflanzung eines solchen bloßen Abschreibefehlers ist befremdend und schon wenn man sich die auch sonst häufige incorrekte Schreibart Ezechiels vergegenwärtigt, wird man geneigt seyn, den vermeinten Fehler auf Rechnung einer besonders später eintretenden Vernachlässigung der Orthographie und des ursprünglichen Lautunterschiedes zu setzen. So würde hier die Bemerkung von Gesenius thes. I. p. 2. eintreten: Aleph transit in ע, inprimis in dialecto Aramaea et in Hebraismo ad Babylonium inclinante. Es würde dann die im Samaritanischen und besonders im Zabischen häufige Vertauschung von א und ע (z. B. עית für אית, ענוש f. אנש) eine passende Analogie darbieten. So braucht man nicht mit Schultens (ad Job. I. p. 268) das על nach Analogie des Arab. in der im Hebr. ganz unerweislichen Bedeutung etsi, quantumvis zu fassen. — Für עוניכם hat das Keri den grammatisch correkteren Singular עונכם; dieß berechtigt aber keineswegs das Keri hier bei der sonst hinreichend gerechtfertigten und bekannten Verbindung

(Ewald Gr. §. 568.) für die ursprünglich richtige Lesart halten, wie noch Hitzig, Begr. d. Krit. S. 138. will.

8. Die Frage des Propheten hat etwas befremdendes n den ausdrücklichen Erklärungen, daſs „des Restes Israels“ schont werden solle. Allein den Schlüssel zu derselben lie die Eingangsworte so wie die Vs. 9. 10. folgende Antwort Je va's. Ungeachtet der von dem Herrn verkündigten Gnade, ä mannt den Propheten gleichwohl bei dem wirklichen Eintr des Gerichtes die menschliche Schwäche, das unendliche Schm Gefühl, allein und verlassen da zu stehen, wo Tausende um her unter den Schlägen der Gerechtigkeit Gottes zu Boden ken. Es ist ein Zustand, wie der des Elias, 1 Regg. 19, 10 Bangigkeit und Verzagtheit erfüllen sein Inneres: in zu gr Contraste steht die äussere Wirklichkeit mit den Verheiſsu Gottes. Was dem Propheten in diesem Momente entging, Gottes Stimme erst in seinem Herzen wieder zur lebendigen W heit erheben muſste, war das klare Bewuſstseyn der Sünde Verschuldung seines Volkes. Sie war ihm (Cap. 8.) in Gröſse klar dargelegt; aber es ist eine psychologisch tiefe W heit, wie falsches Mitleid bei der eintretenden Strafe nur d den von Gottes Geist erleuchteten Blick zurückgedrängt und ungetrübte Einsicht in das gerechte Verhältniſs von Sünde Strafe bewahrt werden kann. Für den Propheten sowohl für seine Zeitgenossen konnte es daher nicht genug eingesch werden, daſs nicht Jehovah zuerst das Volk verlassen, son dieses sich selber von seinem Gotte losgesagt, für ein Gottv senes Volk erklärt habe.

נִאשְׁאָר. Die Form ist sehr verschieden erklärt worden. V den älteren Grammatikern wie Buxtorf (thes. gr. p. 112. ed. V sagt: specialis anomaliae est: נאש cum epenthesi א et Pat loco Kametz: aut est composita forma ex praeterito et fut quasi mens utramque formam linguae simul suggesserit. — Co sternatio autem et perturbatio ingens ipsi confusam vocem expr sit. Storr hält die Form für einen Infinitiv pass. von dem I Hiph. אִשְׁאִיר für: הִנָּאשְׁאִיר (obss. p. 223.). Gesenius (Leh S. 463.) hält die Form für corrumpirt und entstanden aus d Lesart נִשְׁאַר (praet. Niph.) und אֶשְׁאַר (1. fut. kal). All

[illegible]tet einige codd. hier differiren, erscheint doch die Textes-[illegible] hinreichend kritisch gesichert. Da sich das erste א schwer-[illegible] in diesem Falle als prostheticum ansehen läſst wie Jes. 19, 6. [illegible] dazu Hitzig, S. 227.), so scheint allerdings eine Verschmel-[illegible] zweyer Formen vorgegangen zu seyn. Da nämlich die bei-[illegible] geläufigen Conjugationen von שאר das Hiphal und Niphal [illegible], so scheint am einfachsten hier eine an das, wie eine Kal-[illegible] behandelte, Hiphil (vgl. Formen wie אגאלתי, Jes. 63, 3.) [illegible] anschlieſsende Niphalform statuirt zu werden, wozu gerade [illegible] Bedeutung dieses Verbum (ich bin übrig gelassen worden) [illegible] leichtesten veranlassen konnte. Nothwendig ist aber wohl [illegible] Form dann als Participium aufzufassen, da im Falle hier die [illegible] Pers. Praet. stände, das אני nothwendig voranstehen müſste [illegible] war ich es, der übrig blieb) vgl. Gesenius, z. Jes. 1, [illegible]

9. במאד מאד, die nachdrücklichste Art von Zusammen-[illegible], in welcher מאד als Substantiv behandelt wird, im älte-[illegible] Sprachgebrauche des Pentateuch (Gen. 17, 2. 6. 20. Exod. [illegible]) und dann wieder bei dem jüngeren Ezech., vgl. 16, 13. — [illegible] מֻטָּה wird gewöhnlich nach dem Vorgange des Targum in [illegible] Bedeutung: das Beugen des Rechts genommen. Aber [illegible] ist diese Ellipse unstatthaft, theils widerstreitet die Form. [illegible] kann nur heiſsen: der abgelenkte, der verkehrte, und das [illegible], die Verkehrtheit, wie denn das Hiph. הטה bereits [illegible] dem moralischen Sinne: corrumpere steht; vgl. 1 Regg. 11, 3. [illegible] hier wegen des Parallelismus mit דמים. Das Wort [illegible] der späteren wahrscheinlich vulgären Sprachweise ange-[illegible]; vgl. Jes. 8, 8., wo es in dem Sinne: Ausdehnung [illegible]

Cap. X.

Der Prophet war bisher mit dem Vordergrunde der Vision [illegible]schäftigt, in welchem er den Engel Jehova's den göttlichen Willen vollziehen sah (9, 11.). Nunmehr verweilt sein Blick bei [illegible] Hintergrunde der Anschauung. Hier hatte er (9, 3.) die

Herrlichkeit Jehova's bereits an die Schwelle des Tempelhauses sich begeben sehen. Gegen diesen Anblick, seine überwältigende Erhabenheit und Herrlichkeit verschwindet Alles Uebrige: sie bildet den Mittelpunkt, um den sich die ganze prophetische Anschauung nunmehr dreht. Daher mit Ausführlichkeit, unbekümmert um die Wiederholung der schon Cap. I. geschilderten Vision, ja noch genauer in Angabe einzelner Züge der Prophet die „Herrlichkeit Jehova's auf den Cherubim" darstellt.

Zunächst schliefst sich Vs. 1—7. enge an das Vorige an. Der Prophet hatte die Vernichtung des abgefallenen Theiles der Theokratie durch den Engel des Gerichtes geschildert: dieſs war die Wirkung, die äussere Erscheinung. Nun geht er auf die höhere Ursache zurück. Aus der Mitte des Cherubs heraus füllt der Engel auf göttliches Geheifs seine Hände mit Feuerkohlen, um sie über die Stadt zu streuen. Das will sagen: von der Fülle des göttlichen Lebens, wie es sich im Thronen Jehova's über den Cherubs abspiegelt, geht das theokratische Gericht aus (vgl. zu Cap. I.); Jehovah als der Lebendige, kann nicht anders handeln; er ist selbst seinem innersten Wesen nach die Quelle des über Jerusalem ausgegossenen Verderbens *).

Sodann schreitet die Anschauung weiter fort und Vs. 8—11 ist eigentlich als der Eingang von Cap. XI. anzusehen. Nun wartet der Tempel selbst, die Priesterschaft auf die Stunde ihres Gerichtes. Zu dem Ende verläfst nun immer weiter Jehovah sein Heiligthum und nimmt von der Schwelle des eigentlichen Tempelhauses seinen Sitz am äusseren Ostthor des Tempels. So ist die

*) Wie sehr den neueren Ausll. der innere Zusammenhang der Vision entgangen ist, zeigt unter andern die Bemerkung Eichhorns (hebr. Proph. 2, S. 457 ff.), dafs hier eigentlich die Zerstörung, das Verbrennen der Stadt hätte beschrieben werden sollen — der darnach denn „einen Fehler in der Anlage der Dichtung" rügen zu müssen glaubt. Aber gerade diese Auslassung hätte zeigen sollen, dafs nicht um die äussere bereits umfassend genug entwickelte Erscheinung, sondern um die höhere sie bewirkende Ursache es dem Propheten hier zu thun sey.

letzte Katastrophe, die völlige Preisgebung des Heiligthums, nun vollständig vorbereitet.

1. וראראה, und ich sah, nämlich auf den Punkt, wohin der Engel zurückkehrte, verfolgte ihn mit meinem Blicke 9, 11. Damit sieht sich also der Prophet in den Hintergrund der Anschauung versetzt, wo er den Thron Gottes auf den Cherubim erblickt; vgl. 1, 22.

2. ויאמר — anschaulich: und er, einer sprach, dessen Stimme blofs der Prophet hörte, nämlich Jehovah selber, der Inhaber des Thrones, Vs. 1.

3. 4. Der erhabene Moment, in welchem der Prophet den Engel Gottes hineintreten sieht in die Räder des Cherubs um die Feuerkohlen zu ergreifen, wird hier näher veranschaulicht. Die Cherubim standen in diesem Augenblicke zur Rechten des Tempelhauses d. h. an der Südseite desselben (vgl. Michaelis, in Pott, syll. commentt. V, p. 134 sq.) d. h. sie waren ehrfurchtsvoll zur Seite getreten. Trefflich bemerkt Calvin: neque hic subtiles quaerendae sunt argutae speculationes, cur a dextris fuerint. Totum enim ostendere voluit patefactam fuisse viam angelo, ut iste ad Deum accederet, et Cherubim fuisse illic quasi dispositos ut operas suas conferrent. Nam oportuit consensum esse inter angelum, qui sumebat ignem, quem spargeret per totam urbem et Cherubim qui referebant omnes angelos. Hunc ergo consensum nunc ostendit propheta, quod scilicet Cherubim quasi subducti fuerint ad partem dextram, cum ille ingressus est, ita ut Deus emineret; deinde praesto essent Cherubim, et simul rotis ignem suggererent. — Die Herrlichkeit Jehova's erscheint in ihrer gewohnten, bekannten Hülle, der Wolke (הֶעָנָן) und füllt nunmehr bei dieser ausserordentlichen Gelegenheit den ganzen inneren Vorhof. Durch das Beiseitetreten der Cherubim ist nämlich den Propheten ein freierer Blick vergönnt zu der Schechinah, diese erscheint ihm als Wolke und Lichtglanz (כָּבוֹד) im ganzen inneren Vorhofe. So hebt diese Theophanie treffend die Feierlichkeit des Momentes hervor, und es ist nur das gänzliche Mifsverstehen seiner hohen Bedeutung, welches Eichhorn a. a. O. S. 456. zu der Vermuthung vermochte, Vs. 4—6. für unächt zu erklären.

5—7. Schildert das Verhalten der Cherubim zu dem Engel

Jehova's. So furchtbar auch ihre Erscheinung für den Mensc
ist, ihr Rauschen wie des Allmächtigen Stimme selbst erscl
so ist doch ihr Verhältnifs zu dem Bundes-Engel ein durch
untergeordnetes. Wie er bereits im Vorigen als in besonders
ger Gemeinschaft mit Gott stehend erschien, so tritt er hier
der Machthaber über das ganze schöpferische Leben auf. R
tritt er den imponirenden Gestalten entgegen, stellt sich n
sie — die dienende Hand des Cherubs aber reicht ihm das F
des göttlichen Zornes dar.

8 ff. Der entscheidende Moment naht immer dringender.
ist es, als ob der für sein Heiligthum so begeisterte, prie
liche Prophet den Herrn nicht sich trennen sehen könne
seinem Tempel, ohne ihn noch zuvor in seiner ganzen Herr
keit zu schildern. Noch einmal beim Untergange dieser S
weidet er das Auge an dem Glanze ihrer erhabenen Schönheit
Diese ganze göttliche Lebensfülle, wie sie in den idealen Gebi
sich abspiegelt, zieht im Einzelnen an seinem Geiste vorü
In allen das Zeugnifs des sie durchdringenden Lebenso
(Vs. 17.). In den Händen (Vs. 8. vgl. Vs. 12. 21.), den Flü
den mit brausender Schnelligkeit einher fahrenden Rädern,
Fülle der Augen spiegelt sich die Herrlichkeit der das Ges
fene erfüllenden Lebenskraft ab (s. über das Einzelne oben
Erklärung zu Cap. 1.).

13. Nun der Uebergang zu dem Aufbruche Jehova's
dem nur provisorisch eingenommenen Standorte an der Schw
des Tempelhauses. Zuerst hört der Prophet das Signal zum A
bruche. Eine Stimme gebietet den Rädern sich in Bewegung
setzen. גלגל ist nicht = אופן, wovon es Vs. 2. 6. ausdrü
lich unterschieden wird, sondern das ganze Räderwerk,
der schnellen Bewegung, der Umwälzung so genannt. Da
גלגל auch der Wirbel heifst, Ps. 77, 19. Unrichtig bez
Böttcher in Winer's wissensch. Zeitschr. II, 1, S. 88 ff.
Ausdruck auf das Getöse des Wagens (das Roll-Roll desselb
Angeredet werden die Räder defshalb hier mit dem Namen,
ihnen nicht von ihrer äusseren Gestalt, sondern ihrer Beweg
ihres Sich-Umdrehens wegen gegeben war, gleichsam um sie an
Bestimmung, ihre Pflicht zu erinnern — „den Rädern rief e
zu: der Wirbel!“ Vgl. z. B. Hiob 19, 7.: „siehe ich schr

Gewalthat!“ Richtig schon Theodoret: ἀνακυκλεῖσθαι καὶ ἀναπεῖσθαι προσετάχθησαν. So im Ganzen auch ganz richtig die meisten älteren, wie Vatablus, Clarius, Grotius. Ganz unrichtig hat man in neuerer Zeit desto allgemeiner die Stelle so verstanden: „und die Räder nannte man vor meinen Ohren: den Wirbel“ (so z. B. Michaelis, suppl. 1, p. 308., Rosenm., Gesenius u. a.). Dagegen spricht: a) dieser Sinn ist völlig matt und ungehörig. Schon Vs. 2. 6. hatte ja der Prophet den Namen גלגל gebraucht, wozu also hier noch die Bemerkung, dafs diefs der richtige Name sey. b) Ganz unstatthaft und unerklärlich ist bei jener Auffassung das באזני vor meinen Ohren. Diefs zeigt gerade, dafs קרא hier in der Bedeutung rufen, nicht nennen zu fassen ist. c) Entschieden dagegen ist endlich der Context. Nach Vs. 14. 15. erhebt sich sofort die grofse viergestaltige Masse und verändert ihren Platz. Diefs setzt nothwendig voraus, dafs dieser Akt vorbereitet war durch Vs. 13. Nicht willkührlich und eigenmächtig geschieht jene Orts-Veränderung, sondern auf ausdrücklichen höheren, göttlichen Befehl.

18. 19. Gleichmäfsig mit den Cherubim bewegt sich auch die Herrlichkeit Jehova's an den neuen Platz. Die Bewegung, welche der Prophet wahrnimmt, ist eine durchaus regelmäfsige, harmonische. In dieser Harmonie prägt sich nämlich der ideale Charakter jener himmlischen Welt ab. — So stellt sich denn die ganze Theophanie am Eingange des Ostthores, des wichtigsten und heiligsten Thores auf, selber scheidend von dem Tempel und drohend jedem den Zutritt zu demselben verweigernd.

20—22. Auf das Nachdrücklichste hebt schliefslich Ez. die Identität dieser Theophanie mit der früheren, Cap. 1., hervor. Die Gründe, welche hiezu den Propheten bestimmten, sind gewifs mehrfache. Zunächst die praktische Rücksicht — nicht umsonst war zweimal so die Gottheit in herrlicher Erscheinung dem Propheten entgegengetreten. Es galt beide Male die wichtigsten entscheidenden Mittheilungen an das Volk. Diesen Gesichtspunkt hebt besonders Calvin hervor. Notandum est, confirmatam fuisse visionem secundo, non in privatum modo usum unius hominis sed ut prodesset haec obsignatio toti populo: vel

sublime et redolent innumerabiles qui ita spirarent tum manifestum Dei gratiam et tam liquido sibi patefactam. — Sodann tritt in dieser Bemerkung des Propheten eine durch seine Weissagungen überhaupt sich hindurch ziehende hohe Begeisterung für den Tempel und Cultus hervor. Aber diese Begeistrung war gegründet auf das innige Durchdrungensyn von demjenigen, was den Tempel wahrhaft zu einem Tempel Gottes machte: dem Centrum desselben, der göttlichen Gegenwart. Diese war ihm in so herrlichen Erscheinungen entgegengetreten — einmal um ihn zu einem Zeugen jener Herrlichkeit in Mitten seines Gottvergessenen Geschlechtes zu berufen; sodann um von der sichtbaren Stätte der alten Gottes-Offenbarung zu scheiden, um in dieser bisherigen Weise nie wieder dort ihren Wohnsitz zu nehmen. Diese beiden Male einer so überaus herrlichen Erscheinung waren unvergefsliche Momente im Leben Ezechiels, — sie in ihrem schönen Einklange darzustellen, konnte er nicht unterlassen. Zweymal hatte sein geistiges Auge denselben Gott Israels auf den Cherubim geschaut: diefs war das Siegel der Wahrheit, welches er seinen Verkündigungen aufdrückte, diefs für ihn selbst das theuerste Unterpfand der göttlichen Herablassung, eine unaussprechliche Gnade, die sein Gotterfülltes Inneres mit freudigem Bekenntnisse hier niederzulegen sich gedrungen fühlte.

Cap. XI.

1. Den Standpunkt, welchen der Prophet in der Ekstase zuletzt genommen hat, müssen wir uns als ausserhalb des Tempels befindlich denken, von wo derselbe die Vorgänge von 9, 1 ff. an allein passend überblicken konnte. Hier finden wir auch nunmehr den Propheten. Es war ein ganz richtiges Gefühl, welches hier Grotius leitete, wenn er in dem וירשא ein plusquamperfectum erkennen wollte, vgl. 8, 16. (nam illum sermonem ad convertendas res majores intercuperat.). Was dagegen von Rosenmüller gesagt ist, trifft nicht den eigentlichen Punkt und ist selbst im Grunde unrichtig. (Sed vates postquam in atrio interiori spectasset eosdem sacerdotum (??), atque audisset incendii sententiam pronuntiari, nunc se in sublime raptum ab atrio sacerdotum deductum narrat ad portam orientalem atrii

exteriorie, ubi constiterat Dei gloria, X, 19.). Denn bereits den Vorgang c. X., das Aufbrechen der Schechinah von dem Tempelhause und ihr Verweilen am äusseren Ost-Thor, konnte der Prophet füglich und schicklich nur sehen und beobachten, wenn er selbst bereits ausserhalb des Tempels sich befand. Aber der ganz mit der Darstellung des Objektiven beschäftigte, ganz in die Theophanie und ihren herrlichen Anblick versunkene Prophet, übersah es damals, das seine Person betreffende mitzutheilen, sofern er recht eigentlich damals ganz aus seiner Subjektivität herausgetreten war. Hieran wird er erst nunmehr, da der zweyte Akt des göttlichen Strafgerichtes beginnt, erinnert und so holt er jetzt erst das seinen eigenen Standort betreffende nach. Freilich ist es dabei falsch und als ungrammatisch an der Grotius'schen Auslegung zu rügen, dafs das וחשא in der Bedeutung des plusquamperf. gefafst wird. Die Zeitfolge ist nur, wie dieſs in der Hebräischen und Orientalischen, historischen Erzählungsweise oft geschieht, nicht strenge beobachtet: der Erzähler berichtet wirklich als einen historischen Fortschritt, was genauer in unsrer Occidentalischen Darstellungsweise in seiner strengeren historischen Reihefolge durch das plusquamperf. ausgedrückt zu werden pflegt; s. Gen. 2, 19. und dazu die Bemerkungen und Sammlungen in Ewald, Compos. der Genes. S. 151 ff. 196. Ranke, Unters. üb. d. Pent. 1, S. 165 ff. Keil, apolog. Mos. tradit. Dorp. 1839. 1, p. 13.

Die Verbindung des Abschnittes mit dem Vorigen ist nun folgende. Mit dem Verlassen des heiligen Ortes von Seiten Jehova's hängt unvermeidlich der Untergang der Priesterschaft zusammen. Diese hat ja nur ihre Rechte, ihre Heiligkeit, ihr ganzes Daseyn in Bezug auf jenen, auf die innige Verbindung Jehova's mit dem Tempel. Ist diese Verbindung zerrissen, so auch das Verhältnifs zwischen Jehovah und seinen Priestern, vermöge dessen sie die heiligen und Jehovah nahen sind (Num. 16, 5.). Vielmehr die um ihrer groben Versündigung willen verstofsene Priesterschaft hat kein besseres Loos zu erwarten als das übrige Volk: beide sind demselben kläglichen Untergange geweiht. — Dafs die 25 Männer dieselben sind, welche der Prophet 8, 16. im götzendienerischen Treiben begriffen gesehen hatte, also die Repräsentanten der gesammten Priesterschaft, ist durch die Iden-

tität der Zahl *) schon gewifs. Unrichtig hat man gemeint, dagegen spreche (s. Rosenm.) die von 8, 16. verschiedene Lokalität; denn diese Verschiedenheit gehört ganz nothwendig in den fortschreitenden Gang der Vision. Schon ist die unwürdige Priesterschaft durch Jehova's Erscheinen an der Gränze des Priestervorhofs, durch sein weiteres Vordringen aus dem Tempel ihres vermeinten Besitze getrieben. Nun naht der furchtbare Moment der Strafe.

Dafs wir an Priester bei jenen fünf und zwanzig zu denken haben, lehrt auch der Inhalt des Cap. selbst, vgl. Vs. 3. und 16 u. das. die Anmk. Hier heifsen dieselben שׂרי העם, die Volks-Fürsten, und dieser Titel hat gerade Veranlassung gegeben, die Identität derselben mit den 8, 16. genannten zu bezweifeln (s. Rosenm.). Allein dieſs bildet keinen triftigen Gegengrund, denn a) der ehrenvolle Titel Fürsten ward namentlich seit der Davidischen Klassen-Abtheilung den Vorstehern der Priester-Abtheilungen beigelegt. Zwar hiefsen dieselben eigentlich שׂרי הקדשׁ (Jes. 43, 28.) oder שׂרי הכהנים (2 Chron. 36, 14.). Allein für wie ausgezeichnet man diese Fürstenschaft namentlich vom priesterlichen Standpunkte aus (vgl. auch z. B. Jerem. 20, 1 ff.) ansah, erhellt schon aus der Art, wie der Chronist jene Männer einführt, als שׂרי קדשׁ ושׂרי האלהים, I, 24, 5. So führen sie denn bei den Späteren schlechthin den Titel שׂרים; so wie Esra 8, 20. Nehem. 8, 1. Jerem. 35, 4. Schon auf den so durch und durch priesterlichen Charakter des Ezech. gesehen, konnte derselbe füglich den in seiner Zeit gebräuchlichen terminus שׂרי העם von den Häuptern der Priesterschaft gebrauchen; vgl. auch Vatke, bibl. Theol. 1, S. 539. b) Er mufste aber an

*) Es läfst sich gar keine passende Beziehung der 25 Männer auf ein bürgerliches Obrigkeits-Verhältnifs ermitteln. Am wenigsten darf man an die spätere und blofs ideelle Einrichtung eines Gerichtes von 23 Mitgliedern für die kleineren Ortschaften des Landes denken; s. darüber die sinnreichen Erörterungen von Tholuck, z. Bergpredigt S. 180 ff. 1ste Ausg.

unter Stelle sich zu dieser Ausdrucksweise besonders veranlafst sahe, da bereits in der Vision die 70 Aeltesten, die bürgerliche Obrigkeit des Volkes, dem Gerichte verfallen, der Strafe unterlegen war, Cap. IX. So blieben als שׂרי העם nur noch die Priester übrig. Zugleich will der Prophet hier zu seinem Zwecke die verderbliche Einwirkung der Priester auf das Volk schildern, die, aus dem rechten Verhältnisse zu Jehovah herausgetreten, sind nach Vs. 2. die bösen Rathgeber desselben. Um dieses Verhältnifs und die daraus hervorgehende Bestrafung der Priesterschaft in gleicher Weise wie die übrigen von vorn herein darzulegen, braucht der Prophet den Ausdruck: Fürsten des Volkes.

Wie unter den 70 Aeltesten sich ein Jaasanjah befand, 8, 11., so auch hier unter der Priesterschaft. Wie dort so ist auch hier der Name dem Propheten bedeutungsvoll. Hier erleidet diese Bedeutsamkeit noch eine höhere Stärke, da es sich um die Priesterschaft handelt. Sie vor allen andern sollte von dem Glauben beseelt seyn, dafs Gott als der lebendige erhöre, die Gebete der Seinen vernehme. Um diese Kraft zu verstärken, fügt der Prophet noch einen zweyten Namen hinzu den Pelatjahu, Gott rettet. Aber der Glaube an Gottes erbarmende Gnade, an seine allmächtige Hülfe war aus dem Herzen seiner von ihm auserkornen, mit hohen Vorrechten geschmückten Diener gewichen. Schon jene Namen sind eine gewaltige Anklage, ein ernstes Mahnzeichen dessen, was jenen fehlte — noch mehr aber die frechen Reden, in denen sich ihr Abfall, ihre ganze innere Verworfenheit klar entdeckt.

3. Verschiedene Auffassungen haben die Worte: לא בקרוב וגו׳ erfahren. Alt ist die Annahme eines Fragesatzes in denselben, so schon die LXX. *οὐχὶ προσφάτως ᾠκοδόμηνται αἱ οἰκίαι;* Vulg.: nonne dudum aedificatae sunt domus? Aber beide Uebss. an welche sich viele der älteren Ausll. anschliefsen, legen dem בקרוב eine ganz unerweisliche Bedeutung unter. Es kann weder auf kürzlich, vor Kurzem erbauete Häuser, noch auf alte, schon längst vorhandene Wohnungen sich beziehen. Auch ist der Sinn unpassend. Andere, wie Jarchi, Luther, Calvin, unter den Neueren Eichhorn u. a. lösen die Worte in zwey Sätze auf: nicht ist es [das Unglück] so nahe: lafst uns

vielmehr Häuser bauen. Dieser Sinn ist an sich betrachtet besser, als der der erstgenannten Auffassungen. Allein mit Recht erinnert dagegen Maurer, daſs in diesem Falle der Infinitivus absol. בְּנֹה stehen müſste statt בנות. Ganz unstatthaft ist jedoch Maurers eigene Erklärung: non est tempus ad pacis opera concedendi. Er findet darin einen Gegensatz gegen die prophetischen Ermahnungen (Jer. 27. 28.) sich den Chaldäern zu unterwerfen. Statt der friedlichen Gesinnungen der Propheten suchen die Volksverführer verderbliche Kampfeslust anzuregen. Doch unmöglich lassen sich die Worte לא בקרוב so auflösen, daſs man an ihre Stelle ein: non est tempus, setzt. Dann könnte auch nicht der Begriff des jetzt fehlen. Auch würde damit der hohe Grad von Verderbtheit der Gesinnung noch nicht treffend bezeichnet seyn, wenn hier an die bloſse Kampfeslust der Rathgeber des Volkes erinnert wäre. Dazu ist Vs. 2. viel zu stark und fordert einen weit mehr energischen Sinn. Diesen erlangen wir auch sofort, sobald wir an diejenige Beziehung denken, welche die letzte Hälfte des Vs. unverkennbar hat, auf Worte des Propheten mit dessen ganzer Wirksamkeit die des Ezech. in dem engsten Verbande steht. Wie diese zweyte Spottrede der Volksverführer die Verhöhnung eines wahrscheinlich allbekannten, vielbesprochenen Ausspruches des Jeremias enthält, so auch diese erste. Das Sendschreiben, welches Jeremias vor nicht langer Zeit an die Exulanten in Babylon gerichtet hatte (vgl. die Einl. zu Cap. 1.) begann mit den Worten: בנו בתים, bauet euch Wohnungen (Jer. 29, 5.), womit eine Hinweisung auf die gegen die Erwartung der Meisten längere Dauer des Exils, und die Aufforderung sich demgemäſs in der Verbannung, wie es bei langem Aufenthalte zu geschehen pflegt, einzurichten, ausgesprochen seyn soll. Diese specielle Art des Häuser-Bauens, im Exil und in der Aussicht auf eine lange Dauer desselben war das Anstöſsige für die Volks-Verführer. Für sich wenigstens, für die Zurückgebliebenen wollen sie unter keiner Bedingung von solch einem Häuser-Bau, diesem vermeinten Uebermaſs der Schande etwas wissen. Daher sagen sie: nicht in der Nähe ist das Häuser-Bauen d. h. es hat noch gute Weile mit dem Neubau von Häusern im Exil. Die Ermahnung des Propheten kommt für uns wenigstens viel zu früh: daran darf fürs Erste noch gar nicht gedacht werden. Das

Rede ist kurz und präcis, wie es bei sprüchwörtlich gewordenen Redensarten der Fall zu seyn pflegt.

Mit diesem Hohn hatten sich die Volksverführer in ihrem frechen Gegensatze zu jeder höheren göttlichen Weisung deklarirt. Sie wollen nichts wissen von dem Worte des Propheten, der um seines treuen Bekenntnisses der Wahrheit willen so viel von seinen Widersachern zu erdulden hatte. Noch frecher wird die Rede; sie sprechen: sie, Jerusalem, ist der Kessel, wir sind das Fleisch. Auch hier eine deutliche Anspielung auf die St. Jerem. 1, 13., welche unter den älteren bereits Calvin (non dubito quin alludant ad prophetiam Jeremiae), Grotius (sic irridebant Jeremiam) u. a. erkannten. Mit einem dampfenden nach Norden stehenden Kessel hatte Jerem. das von Norden her über die Stadt hereinbrechende Unglück bezeichnet. Umgekehrt sagen diese Volksverführer, dasselbe Bild gebrauchend, Jerusalem ist der Kessel, wir sind das Fleisch. Weit entfernt sich mit Befürchtungen rücksichtlich seines Unterganges zu tragen, benutzen sie jenes Bild, um daran die Erwartung eines kräftigen Schutzes gegen alle Angriffe zu knüpfen. Was der Kessel dem darin befindlichen Fleisch gewährt, Schutz gegen das Feuer, welches sonst die Glieder verzehren würde — dieſs erwarten jene von Jerusalem. Dieser Sinn erhellt ganz deutlich aus Vs. 11.: „Jerus. soll euch nicht seyn zum Kessel, und ihr sollt nicht in ihrer Mitte als das Fleisch seyn", keineswegs soll euch Jerusalem den erwarteten Schutz gewähren. Eine entsetzliche Gottvergessenheit tritt schon hierin hervor. Nicht genug mit dem Gegensatze gegen den Propheten, verdrehen sie dahin seine Worte um es auszusprechen, wie sie nicht auf Jehovah, sondern auf die Stadt ihr ganzes Vertrauen setzen. Die Priesterschaft Jehova's verläugnet geradezu ihren Gott; setzt eitel Menschen an seine Stelle. Zugleich aber enthält die Rede einen furchtbaren Uebermuth. Sie betrachten sich als das Fleisch im Kessel, als das beste Theil, welches um seines Werthes willen bestehen müsse. Trefflich Hülsemann: haec civitas est olla receptaculum et praesidium nostrum, nos autem inclusae carnes: quemadmodum carnes conservantur in olla una, usque ad perfectam decoctionem, ita nos hic manebimus ad ultimam usque senectutem: Daher entgegnet ihnen der Prophet Vs. 7.: eure Gemordeten in Jerusalems Mitte sind das Fleisch — vor Gottes Augen ist gerade das von euch schmählich Verwor-

fene und mit Füfsen getretene das werthvolle, welches ge
werden soll, vgl. auch 24, 3 ff. Nicht auf die äusseren Vo
eurer Würde wird Gott euch irgend etwas zu Gute thun,
dern ein gerecht Gericht halten, in welchem nur die wahren
ster vor ihm bestehen werden. — Andere Auffassungen
Worte: sie ist der Kessel u. s. w. sind gegen den Context,
mentlich die gewöhnliche Deutung, wornach das tertium co
rationis in der Zusammengehörigkeit des Fleisches mit dem
sel gefunden wird, wie schon z. B. Jarchi sagt: sicuti
non exit ex olla, nisi coctio ejus sit perfecta, ita etiam nos
egrediemur ex ista urbe, nisi simus mortui — also der Si
unser Loos ist aufs engste an Jerus. geknüpft, wir wollen
demselben leben oder sterben. Aber theils wäre dann die
gleichung unpassend, da das Unzertrennliche des Topfes
Fleisches nicht hervorspringt, theils ist diefs gegen die Abs
des Propheten, der gerade Leute schildern will, die nicht an
tergang dachten, keine Bangigkeit kannten (Vs. 8.), sondern
hapteten, zum dauernden Erbtheil, zu einem unveräusserlic
Besitz sey ihnen das Land bestimmt, Vs. 15. In diesem Wa
stehen diese Menschen gerade den Verzagten, die Cap. IX.
schildert werden und das Land von Jehovah verlassen glaub
entgegen; sie halten es noch für einen von Gott ihnen verliehe
Besitz, der ihnen nicht genommen werden könne.

5. So sprecht ihr, Haus Israel, — der Prophet re
das Ganze an, die Verführer und die Verführten. Er setzt s
voraus, dafs jene Rede der bösen Rathgeber nicht ohne Eindr
und Eingang geblieben sey, vielmehr die Masse des Volkes
diesem Netze schmählich gefangen sey und sich vollständig j
verwerfliche Gesinnung angeeignet habe. — Die Antwort pro
cirt zunächst auf Gottes Allwissenheit. Ihrer eingebildeten
vermessenen Einsicht und Klugheit setzt er die göttliche,
Schlechte unverhüllt und in seinem ganzen Umfange erkenne
Einsicht entgegen. His autem verbis intelligit frustra eos qu
rere theatrum in mundo, quasi aliquid proficiant, si causs
suam probaverint hominibus: dicit illud esse vanum, quia tand
veniendum erit in forum ubi Deus solus erit judex. Nunc
cogitationes nostrae Deo notae sunt, frustra excipimus hoc
illud: quia Deus non admittet nostra subterfugia, neque patie
sibi illudi nostris facetiis et argutiis. Calvin.

Die Redensart מעלות רוחכם, eures Geistes Anschläge ist aus dem speciellen Sprachgebrauche des Ezech. zu erklären. Die Phrase עלה על לב steht sonst nur im guten Sinne, von guten Regungen, Entschlüssen, auch von der wieder erwachenden Erinnerung, der affektvollen, sehnsüchtigen Erinnerung (im Parallelismus mit וכר); vgl. Jes. 65, 17. Jerem. 3, 16; 7, 31; 19, 5; 44, 21; 51, 50. 2 Regg. 12, 5. und das *ἀναβαίνειν εἰς τὴν καρδίαν*, Act. 7, 23. 1 Cor. 2, 9. Bei Ezech. jedoch findet sich die Redensart העלה על לב, und zwar nur im schlimmen Sinne: das Herz an etwas hängen, wie an Götzen 14, 3. 7.; vgl. besonders 38, 10.: „an dem Tage stiegen dir Anschläge auf“ (יעלו דברים על־לבבך) im Parallelismus mit: „Du fassetest einen bösen Anschlag.“ Hieraus ist der sonst nicht weiter vorkommende Gebrauch von מעלות in Verbindung mit רוח von bösen, verkehrten Anschlägen, Plänen hervorgegangen.

6. Wie Jesaias 1, 21. Jerusalem eine Stadt voll Mörder heisst, so auch Ezech. Die schwerste Sünde in furchtbarem Umfange geübt, tritt als schonungsloser Ankläger auf, und macht auch so kluge Ausflüchte, noch so stolze Vermessenheit zu Schanden. Der Mord im feineren und groben Sinne, direkt oder indirekt geübt, bildet die Schuldmasse des abtrünnigen Volkes. Non intelligit palam jugulatos fuisse homines Hierosolymae, sed comprehendit hac loquendi forma omnes injustitiae species. Scimus enim homicidas coram Deo censeri, quicunque miseros homines opprimunt, evertunt suis fortunis, exsugunt sanguinem innoxium. Calvin.

7. Der Prophet geht auf die Rede der Volkshäupter ein und schlägt sie mit ihren eigenen Worten. Mörder nennt er sie — das unschuldig von ihrer Hand vergossene Blut (dieser Begriff ist in dem חלליכם festzuhalten. Prophetae et viri sancti, quos ob severas ipsorum comminationes interfecistis; tum etiam (cf. Michaelis) ruft um Rache gegen sie und ist vor Gottes Augen als das werthvolle geachtet; sie sind dem göttlichen Schutze insofern anheim gegeben, als Gott als der Rächer derselben auftritt vgl. 24, 7. 8., wo das Blut der Ermordeten geradezu ein um stete Rache schreiendes Abels - Blut genannt wird. Confirmat

igitur vaticinium Jeremiae: et tamen non interpretatur, quis pr
prie et clare loquutus fuerat Jeremias, quum diceret ipsos f
carnes. Perinde enim hoc valebat ac si pronuntiaret Deus
ipsos consumpturum in media urbe: factum est quemadmod
ante vidimus, sed sparsit per aërem aliquos ex populo,
autem gladio, alios fame interfecit. Quicquid sit, semper va
nium Jeremiae reperietur verum, quod scilicet Deus coxerit
daeos igne Chaldaico. Sed quoniam perverterant doctrina
lam, propheta nunc non respicit, quid voluerit Jeremias,
ostendit eos nihil proficere, dum ita cum Deo tergiversa
Calvin.

Zu beachten ist der scharfe Gegensatz, in welchem die W
היא הסיר mit den unmittelbar folgenden ואתכם וגו"
Der Sinn: allerdings bleibt es dabei, Jerusalem ist der K
aber nicht etwa in eurem Sinne, ihr werdet eure Erwart
von demselben nicht befriedigt sehen. Weit entfernt euch S
zu gewähren, werdet ihr es gerade seyn (das אתכם steht
Nachdruck voran um des Gegensatzes zu חלליכם willen)
daraus herausgerissen, und dann jeder Aussicht auf Rettung
raubt seyn werdet. Alle stolzen Erwartungen waren an die
bestehende alte Gottesstadt geknüpft: sie schien nach jener
trachtungsweise allen Stürmen Trotz zu bieten. Das bisher
littene ward als eine Reihe von Unfällen, welche dem Best
Jerusalems und seiner Bewohner nichts wesentliches an
könne, beseitigt. Gröſseren Gefahren war sie, wie man w
einst entronnen. Als eine besondere Bevorzugung und Aus
nung sah man ihren fortwährenden Besitz an.

8. חרב וראתם, eng sich anschlieſsender Zustands-S
Bis dahin hatten jene Frechen keine Furcht gekannt: ihr H
schwelgte in Gedanken des Uebermuthes. Da verschwindet
ihren Augen der Anblick Jerusalems: sie stehen ausserhalb se
Mauern; nun erwacht alles Entsetzen; dem Schwerte, welchem
bis dahin eine muthige Brust entgegensetzten, sehen sie mit B
gigkeit entgegen. Es war das Kräftigste, was den Frevlern d
ser Art zugerufen werden konnte, daſs eine Zeit kommen we
wo sie Furcht empfinden sollten, bisher nicht gekannte Ban
keit vor dem Schwerte. Aber es hat nicht mit dem blo

[illegible] sein Bewenden: die Furcht geht sofort in entsetzliche [illegible] über; sie fallen als ein Denkmal der Gerechtigkeit [illegible].

[illegible] 9—11. führt diesen letzten Gedanken noch weiter aus und [illegible] namentlich darauf ein Gewicht, daſs an der Gränze Israels [illegible] Strafgericht vollzogen werden soll. Trefflich Calvin: du[illegible] poenam denuntiat, primo quod Deus ipsos ejiciet Hieroso[illegible] in qua deliciabantur et in qua dicebant sibi fore longam [illegible] habitationem, ut prior poena sit exilium: deinde adjungit [illegible] non contentum fore exilio sed instare duriorem poenam, ubi [illegible] fuerint e patria et terra ipsos evomerit quasi foetorem, [illegible] ferre non poterat. Judicabo igitur vos in termino Israel, hoc est extra terram sanctam, cum scilicet jam maledic[illegible] una apparuerit in exilio, manebit vos ultio durior et magis [illegible]abilis. — In eine merkwürdige buchstäbliche Erfül[illegible] ging die Drohung des Propheten durch die Bestrafung des [illegible] in Riblah (Jerem. 39. 52, 9.) — allein man hat natürlich [illegible] Recht sie als Prädiktion dieses Ereignisses mit Grotius [illegible] anzusehen. Ihre Idee liegt viel tiefer, in der Natur des [illegible]standes selbst, ihr Umfang ist darnach auch viel weiter.

[illegible] 13. Kaum hat der Prophet seine Weissagung vollendet, so [illegible] vor seinen Augen, als ein Denkmal göttlicher Wahrhaftig[illegible], der eine jener Volkes-Fürsten, Pelatjahu. Die „Hülfe Je[illegible]'s" ist zu Ende; was die Verführer und die Verführten von [illegible]selben erwarteten, war schon durch das Wort der Prophe[illegible] vernichtet: die That macht sie nunmehr vollends zu Schan[illegible]. Schon sieht der Prophet in diesem Individuum, als dem [illegible]präsentanten der ganzen verderbten Masse, die letztere zu [illegible] gehen. Da übermannt ihn der Schmerz aufs Neue (vgl. [illegible] 8.) und von Angst getrieben fragt er noch einmal, ob denn [illegible]vah dem Reste Israels das Garaus machen wolle? Hatte schon [illegible] den Aeltesten des Volkes der Prophet diese Frage gethan, so [illegible] sie sich hier ihm mit verstärkter Gewalt aufdrängen. Dort [illegible] er nicht „den Rest Israels" erkennen; dort wurde er auf [illegible] gewaltige Macht des Bösen unter dem Volke verwiesen. So [illegible] nur noch scheinbar dieser Theil des Ganzen, die Priester[illegible] mit ihrem Anhange, übrig; mit der gröſsten Entschieden[illegible] behauptete derselbe im Gegensatze zu den Exulanten, auf [illegible] priesterlichen Vorrechte pochend, den eigentlichen „Rest

Israels" aufzumachen. Der Prophet, wenn auch darin keines wegs die volle Wahrheit erkennend, mufste sich durch sein natürliches Gefühl, die Bande der Verwandschaft, als selbst zum priesterlichen Geschlechte gehörig, veranlafst sehen, darin eine gewisse Wahrheit zu erkennen. Verdunkelt wird da sein geistiges Auge: nun vermag er nirgends mehr den von Gott auserwählten Rest Israels zu erkennen, er sieht nur Untergang, nur Zerstörung. Wo blieb hier der namentlich von Jeremias so oft wiederholte Ausspruch, — auf welchen Ezech. unstreitig zurück sieht, — dafs dem Bundesvolke nicht das Garaus gemacht werden solle (כלה לא אעשה) vgl. Jerem. 4, 27; 5, 10. 18. vgl. auch Ezech. 20, 17., sondern dieſs nur an den Heiden sich realisiren werde, Jerem. 30, 11; 46, 28.? (der Ausdruck כלה עשה ist eigentlich ein juridischer terminus: ein End-Urtheil vollstrecken, ausführen vgl. das Verbum 1 Sam. 20, 33. Unrichtig erklärt Hengstenberg, Christol. 2, S. 513.: zu einem Vollendeten machen. Denn עשה heifst ausführen, vollstrecken etwas, im Unterschiede von פעל, welches die Handlung im Anfange nach bezeichnet, etwas unternehmen, Jes. 41, 4. כלה ist aber in dieser Phrase speciell das vollendete Urtheil, die Final-Sentenz — das Vertilgtseyn kann es aber nimmermehr bedeuten wie noch Lengerke, z. Daniel S. 467. behauptet und wornach derselbe die Redensart: "עשה כלה את פ erklärt den Zustand des Vertilgtseyns jemandem bereiten!!).

14. 15. Die Verkündigung bildet einen Gegensatz zu Kap. 9, 9 ff. Wenn damals Es. auf das Verhältnifs der Macht des Menschen zu der göttlichen Gerechtigkeit hingewiesen wurde, so hier auf die göttliche Gnade, welche sich in der liebevollen Erhaltung eines wahren Restes Israels bethätigt. Aufschlüsse erhält der Prophet über die Wege Gottes in dieser Hinsicht, verschieden, himmelweit verschieden von allen menschlichen Erwartungen. Aber zuvor mufs jede falsche Vorstellung, welche der Erkenntnifs dieser Führungen Gottes in Bezug auf das neue Israel hemmend entgegentrat, beseitigt werden.

Der Prophet hatte die Priesterschaft Jerusalems noch als seine Brüder angesehen. Seine Frage Vs. 13. ging hervor aus einer Vermischung leiblicher und geistiger Verwandschaft. So

die die erste Ermahnung von Seiten Gottes, diese nicht mehr als seine eigentlichen Brüder anzusehen. Er sollte nicht mehr ein Band als ein unzerreifsbares betrachten, welches ihn an sein Geschlecht knüpfte. Sie selber hatten es schon längst zerrissen, und Gott wollte es nicht mehr anerkennen und dulden. Aber nicht nach ihrer negativen, sondern sofort nach ihrer positiven Seite wird ihm diese Ermahnung mitgetheilt. Deine Brüder, deine Brüder sind die Männer deiner Anwaldschaft. Mit Recht hat Hengstenberg bemerkt (Christol. 3, S. 626 ff.), dass das גאלה nicht in der allgemeinen Bedeutung: Verwandtschaft, wie die meisten Ausll. wollen, zu nehmen sey, welche das Wort nirgends hat, sondern hier das specielle Verhältnifs, wonach der Bruder oder der nächste Verwandte als der natürliche Anwald, Rechtsbeistand, גאל angesehen wurde. Allein auch hat noch Hengstenberg, wie viele vor ihm, die eigentliche Pointe des Ganzen, weil er die Beziehung auf die Priesterschaft übersah. Diese Beziehung erklärt allein die Wahl des sonst immer auffallenden Ausdrucks: גאלה. Der Prophet nennt sich als den גאל, den natürlichen, gebornen Rechtsbeistand seines Geschlechtes benommen, dasselbe mit derjenigen Verpflichtung, die sonst gegen Menschen zu üben war, gegen Gott vertreten. Darin liegt also nicht, wie Hengstenberg sagt, „etwas so Ungehöriges als wenn Jemand sich anmafste, גאל eines fremden zu seyn.“ Eine solche Ungehörigkeit und Anmafsung von Seiten des Propheten würde eine reine Ungereimtheit, die sich selber erklären liefse, seyn. Es war nur das natürliche Gefühl, welches in seinem an sich wohlbegründeten Rechte anerkannt wird, in diesem Falle aber überwogen werden sollte durch eine höhere Besonnenheit, die tiefere göttliche Würdigung eines solchen Verhältnisses. Also der Sinn: deine eigentlichen, wahren Brüder (diefs liegt in der Wiederholung des אחיך) sind nicht mehr die bisherigen, durch die Bande des Blutes und die bisherige göttliche Ordnung der Dinge dir verbundenen Priester — ein neues Verhältnifs, eine neue Bruderschaft tritt nach Vernichtung der alten nunmehr ein. Es geht in Erfüllung, was das Gesetz in seiner idealen Fassung von ganz Israel aussagte, es sey ein ganzes Königreich von Priestern — wodurch selbst schon die

Einrichtung eines eigenen Priestergeschlechtes als eine provisori-
sche, nicht als das Ziel des alten Gottesstaates bezeichnet wird.
Gegen diese allein ist die Pflicht des נאל zu erfüllen. Die
sind aber nicht etwa eine einzelne Kaste, ein einzelnes Geschl
in Israel, sondern „das ganze Haus Israels, seine Gesam
heit.“ Mifsverstanden ist auch diefs von Hengstenber
wenn er sagt: „dafs nur die Brüder das ganze Haus Israel s
versichert der Herr im Gegensatze gegen Vs. 13., wo der P
phet von den Bewohnern Jerusalems als von Israel geredet hat
Allein es konnte dem Propheten unmöglich in den Sinn kom
die Bewohner Jerusalems geradezu für das wahre Israel zu h
ten, nur von dem „Reste Israels“ ist Vs. 13. die Rede, den e
auch in Jerusalem noch zu finden meinte. Sodann können
Worte „das ganze Haus Is.“ nur nähere Bestimmung des
seyn, nicht in dem Sinne, dafs diese das ganze Israel repräsen
ren, sondern so, dafs dadurch die Frage beantwortet wird,
denn nun, da die leiblichen Brüder aufgehört hätten, die Brü
κατ' ἐξοχήν für den Propheten seyen. Der Prophet soll ein
reichen Ersatz für dasjenige, dessen Verlust er mit Unrecht
klagte, erhalten — ein ganzes Volk, das ganze im Exil befi
liche Haus Israel. Zwar nicht vor Menschen hochgeachtet
ein solcher Besitz; verächtlich denkt von ihnen namentlich
heuchlerische Jerusalem in hochmüthiger Verblendung. Die
ruft ihnen zu: bleibt nur ja fern von Jehovah (der Im
perat. רחקו darf durchaus nicht in seiner Kraft verkannt
für das praeter. genommen werden) — setzt also voraus,
durch das Exil auch die Verbindung mit Jehovah aufgehört ha
dagegen die Zurückgebliebenen sich noch in derselben alten
meinschaft mit Gott befänden, wie die Vorzeit. Sie wollen a
ihrerseits gar keine Gemeinschaft mit den Exulanten haben, s
froh ihrer los zu seyn, als unheilige, gottverstofsene Mensch
die ihr Loos vollkommen verdient haben und im Elende blei
müssen. Uns ist das Land zum Erbtheil gegeben
setzen sie hinzu, sich für die allein rechtmäfsigen Erben des L
des, deren Frömmigkeit und Verdiensten ein solcher Besitz n
Gottes Willen gebühre, haltend; vgl. Ps. 37, 29 ff.

Der Prophet knüpft demnach seine frohen Erwartungen
der Zukunft nicht an irgend eine vor Menschen hochgeach

; das hier gering geachtete ist von Gott zu den gröfsten berufen. Der Schmelztiegel des Exils ist der nothwen- rchgang zur Vollendung der wahren Idee des Gottesrei- Auf die in diesem Feuerofen der Trübsal bereits befind- hart gedemüthigten sein besonderes Augenmerk zu richten, ganz zu leben, wird hier der Prophet ermahnt. Schon i sich die Anfänge einer tieferen Umkehr, eine Sehnsucht m Gotte der Väter hier zeigen — das Aufsuchen des Pro- von Seiten der Aeltesten 8, 1. ist selbst dafür ein Zeug- so ward denn hier ein unendlich reicher Trost, eine herr- rheifsung in freilich nur allgemeinen Umrissen den Exu- rtheilt.

Giebt die Mittel näher an, wie das israelitische Volk las Exil hindurch gehend den göttlichen Rathschluſs rück- h des Restes Israels realisiren werde. לכן, darum, er verhöhnenden Rede (Vs. 15.) willen. Die Verheifsung an die Rede der Widersacher an, bildet den grellen Ge- : zu derselben. Hier zunächst gegen das: רחקו מיהוה. h — sagt Gott — sind sie elend zerstreuet. Aber sie ha- ht aufgehört Bundesvolk zu seyn, sie haben ein Heilig- ich, ihr Gott, bin selbst der Tempel, in unsichtbarer räftiger Nähe in ihrer Mitte. (מקדש heifst hier so wenig s. 8, 14. ein Asyl, Zufluchtsort, s. Hitzig, S. 102.) vgl. n Comment. z. Daniel S. 365. Defs Zeugen sind alle Seg- , welche Jehovah den Exulanten angedeihen liefs, ihre ng in nationaler Selbstständigkeit; die Sendung von Pro- u. a. — So kann der Prophet kein Bedenken tragen, als ftiger Beistand aufzutreten: er ist auch jetzt noch Priester, höherem Sinne als zuvor, Priester am unsichtbaren, ewi- ligthume Gottes, welches auch, wenn das irdische zertrüm- , nimmer aufhört, er steht in einem theokratischen Volke, Gott mit dem Geiste der Wahrheit und des Trostes mitten nen ist — מעט LXX. ἁγίασμα μικρὸν. Vulg. sanc- em modicam. Aehnlich auch der Syrer, Chald. (die- ärt: ein Heiligthum für wenige). Allein מעט ist noth- hier auf die Zeit zu beziehen; auf kurze Zeit. Dieser kann seiner Natur nach nur provisorisch seyn, und ist

Gott wirklich noch gegenwärtig unter den Exulanten, behandelt er sie noch als Bundesvolk, so muss er dies gerade bethätigen durch eine verhältnissmässige kurze Dauer ihres Elendes.

Von einem erhabenen Standpunkte aus wird die Zeit des Exils hier angesehen. Es ist nicht eine bloße Zeit des Nehmens der Entbehrung. Dem Volke wird gegeben, gegeben was es bisher nicht besaß, ein Geist der Reue und der Sehnsucht, die Ahnung eines unsichtbaren Heiligthums, in welchem Gott sich beschauen und finden lasse als ein Gott, der nahe ist allen, die ihn anrufen. So betrachtet war das Exil recht eigentlich der Vorläufer der messianischen Zeit, der Erscheinung Christi.

17. bildet den Gegensatz zu den Worten: „uns ist gegeben das Land zum Erbtheil," Vs. 15. Vielmehr als Erben des Landes haben sich nur diejenigen anzusehen, für welche das Exil gut geworden ist, was es nach göttlichem Willen werden soll, Vs. 16. Diese gehen einer Restitution der Kirche des A. B. entgegen, welche den alten Zustand bei weitem überragen wird. Die Grundbedingung einer solchen verklärten Theokratie ist der Besitz des heiligen Landes. Mit demselben tritt dann eine Fülle göttlicher Segnungen ein, hinter welchen die früheren bei weitem zurückbleiben. — Mit Recht sagt schon Calov gegen solche, die Weissagung auf die Serubabelsche Zeit beziehen: non restringenda haec ad tempora Esrae et prophetarum ultimorum, nec ad beneficia corporalia. Hier ward nur das erste Unterpfand der göttlichen Gnade gegeben zur vollen Erfüllung der Verheißung, der irdische Besitz Canaans: hier traten nur die ersten Grundzüge derselben hervor, die weit entfernt sind den ganzen Umfang zu beschreiben, vgl. auch Hengstenberg, a. a. O. S. 63.

18—21. Der Zustand des wahren Restes Israels, der sich der göttlichen Segnungen in ihrer Vollendung zu erfreuen hat, erscheint dem Propheten als die volle Realisirung des göttlichen Gesetzes. Der Darstellung liegt als Substrat eine alte Besitznahme des Landes unter Josua zu Grunde: aber es ist ein verklärter Besitz in der Weise wie ihn die alte Zeit nimmer erreichte. Zuerst Vs. 18. die negative Seite. Das Land ist ein zweytes Kanaan zur Zeit der Kanaaniter geworden: nun ist es ein gereinigtes Land. Die Ermahnungen des Gesetzes (vgl. z. B. Levit. 16, 24 ff. Deut. 12, 29. Jos. 24, 14.) in Bezug auf die Gräuel des Landes, früher unbeachtet gelassen, gehen nun in Er-

[illegible]. Ferner geht aber dieſs Gebot nicht aus einem äusserlichen gesetzlichen Zwange hervor. Die Unfruchtbarkeit, die Unmöglichkeit eines solchen, zum Ziele zu führen, hatte die Vergangenheit genugsam gelehrt. Das Volk steht neu ausgerüstet da mit Einem Geiste (Vs. 19.), als ein eng verbundenes Ganzes, den Einem rechten geistigen Principe beseelt (im Gegensatze zu dem getheilten Herzen der Vorzeit, der Auflösung, der Zwiespalt des Volkes, vgl. Jerem. 32, 39.), mit einem neuen Geiste, wie es bisher in Israel nicht gefunden wurde (vgl. Joel 3, 1 ff.), mit einem Herzen von Fleisch, voller Empfänglichkeit, und Hingebung an Gott im Gegensatze zu der alten Widerspenstigkeit, Unreue und Verhärtung (der Ausdruck Herz von Stein und Fleisch gehört in diesem Sinne dem Ezech. allein an; vgl. 36, 26.). Der Wandel eines solchen neuen Volkes ist im Gegensatze zu dem früheren (Vs. 12.) ein heiliger Wandel gemäſs dem heiligen Gesetze Gottes, und so also das Verhältniſs zwischen Gott und Volk das rechte ideale Bundesverhältniſs, wie es schon nach dem Pentateuch bestehen soll (Vs. 20. vgl. Levit. 26, 3. 12. Jerem. 31, 33.). Hier kommt also die Gerechtigkeit Gottes zur vollen Realisirung. Daher in Vs. 21. noch einmal die Kehrseite des Gemäldes. Die nicht dem Gelüste ihres Abfalls widerstehen können, die Verächter der göttlichen Gnade, die unbuſsfertigen und verstockten sind dann unwiderbringlich verloren: ihr Haupt trifft die volle verdiente Strafe; vgl. 9, 10.

22—25. Allmählig erhebt sich nun die Schechinah, verläſst gänzlich Tempel und Stadt, und der Prophet aus dem Zustande der Ekstase gehoben, sieht sich wieder in seine gewöhnliche Umgebung zurück versetzt. Die Herrlichkeit Jehova's läſst sich nieder auf dem Oelberge. Der Oelberg gewährt eine imponirende Fernsicht, und so insbesondere einen imposanten Ueberblick über Jerusalem (von Raumer, Paläst. S. 214.). Dorthin begiebt sich Jehovah als Zuschauer, Zeuge des nunmehr über Heiligthum und Stadt schonungslos einbrechenden Gerichtes: er harret desselben in schweigender Majestät. Aehnlich und auf unsere Stelle wohl sich beziehend, ist Sacharj. 14, 4., wo bei dem theokratischen Endgericht der Herr erscheint und „seine Füſse stehen an diesem Tage auf dem Oelberge, der vor Jerusalem liegt, östlich.“ So war der Berg durch prophetische Stellen des A. T. auf eine besondere Weise geheiligt und verherrlicht. Sieht

man im Leben des Erlösers keine Zufälligkeit, und beachte mentlich die so vieles Einzelne darin durchdringende Rü ziehung auf das A. T., so kann es nicht anders als mit hi erklärt werden, wenn Christus gerade den Oelberg zu einer sonderen Aufenthaltsplatze, und zum Zeugen von den wichti Momenten seines Lebens machte. Selbst Grotius fühlte und bemerkt: Sic et Christus ex eo monte in regiam suam cendit, judicia in Judaeos exercituras. Diese Annahme e noch Bestätigung dadurch, dafs auch bei den Rabbinen der berg eine besondere Heiligkeit behauptet, als ein Berg des sies angesehen wird; wenigstens sagt Lightfoot, cent. ch Matth. praem. §. 40.: Messiam in hoc monte plurimum ver ruin credunt Judaei: quod et veritati consonum et rationi; auch Schoettgen, hor. II, p. 599.

Vierter Abschnitt.

Capitel XII. — Cap. XIX.

Dieser Abschnitt bildet ein schon durch die Zeit seiner fassung verbundenes Ganzes. Erst 20, 1. lesen wir wieder bestimmtes Zeitdatum, welches ungefähr ein Jahr später fällt 8, 1. Dieser in der Mitte liegende Abschnitt ist aus der W samkeit des Propheten innerhalb dieses Zeitraumes hervorge gen. Wie Cap. XII. in Beziehung zu Cap. 8—11. steht, so auch der Abschnitt in sich einen Zusammenhang. Der Pro geht auf die dermaligen bedeutenden Vorurtheile und Verkehrt ten, die besonders sündhaften Auswüchse des Zeitgeistes ein straft dieselben gemäfs den Bedürfnissen der ihm anvertrau Gemeinde. Mit eben so grofser Geduld und Treue als Muth Kraft übt derselbe hier das Amt eines Wächters über Israel 17 ff.), so dafs der Abschnitt ein eben so wichtiges Zeugnifs die innere Beschaffenheit der damaligen Zeit mit ihren verse

dieser Richtungen und Bestrebungen, als für die prophetische Wirksamkeit unter seinen Zeitgenossen enthält.

Cap. XII.

zerfällt in drei klar gesonderte Theile. Nach einem Eingange, welcher das Thema bildet und den historischen Ausgangspunkt (Vs. 1. 2.) folgen drei Wendungen der Rede, die Ausführung und Anwendung (Vs. 3—16. 17—20. 21—28.), in welchen das Thema selber immer wiederkehrt (vgl. Vs. 9. 25.). Was der Prophet sogleich bei seiner Berufung erkannt hatte, Israel sey ein widerspänstiges Volk (בֵּית מְרִי, 2, 5. 6. 3, 26.) bestätigt sich auch jetzt. Wie klar und eindringlich auch immer die prophetische Verkündigung in Bezug auf das nahe Strafgericht des Exils gewesen seyn mag, wie deutlich auch alle Vorboten auf die Nähe der grofsen Katastrophe hinweifsen, die Masse des Volkes achtet darauf nicht, lebt sorglos dahin, spottend der gewaltig eingreifenden Hand seines Gottes. Dieser Sinn der Auflehnung gegen Gott und seinen unerschütterlich festen Rathschluss äussert sich namentlich in dreifacher Weise, woran der Prophet seine höheren Weisungen anknüpft. Zunächst: man dachte überhaupt nicht an das Exil als ein Strafgericht des Volkes, am insbesondere seine kühnen Hoffnungen auf den König — im Gegensatze dazu verkündigt der Prophet gerade dem Könige schmählichen Untergang, dem Volke aber Vernichtung bis auf wenige als ein übrig bleibendes Denkmal seiner Schande. Oder aber man dachte sich wohl noch eine Invasion als bevorstehend, aber man meinte dieselbe für nicht bedeutender halten zu dürfen als die bisherigen, für ein vorübergehendes Ereignifs, von dessen Schrecken man sich alsobald wieder erholen könne — dagegen: das Land soll eine Wüste werden, spricht der Prophet. Endlich überliefs man sich dem Wahne, die Weissagungen der Propheten gingen wohl auf die ferne Zukunft, suchte selbst diese also für das schlechteste Interesse sich anzueignen, indem man im Grunde ihnen Glauben verweigerte: — allein die Gesichte der Propheten gehen auf die Gegenwart, auf die nächste Zeit, erklärt Ezechiel. So hat der Prophet die Widerspänstigkeit des Volkes in allen Haupt-Richtungen verfolgt, wo und wie sie sich auch zeigen

mochte — unter der Exulanten, wie in Jerusalem, — und in den einfachen, bestimmten Gottes-Willen mit Kraft und Hoheit entgegengestellt.

Passend folgt das Stück auf den Abschnitt 8—11.: schon der Zeit nach; denn solche Hoffnungen, so stolze Gedanken mußten in dieser Zeit recht eigentlich im Schwange gehen (vgl. namentlich zu Vs. 10.). Das Stück soll aber auch die Kehrseite zu dem vorangehenden Abschnitte bilden (vgl. zu Vs. 2.). So klar und ausführlich auch der Prophet mit hinreißender Kraft das einbrechende Verderben dort geschildert hatte, so bleibt das Volk gleichwohl beharrlich in seinem alten widerspänstigem Sinne.

2. Zu Grunde liegt die St. Deuter. 29, 4.: „Jehovah hat euch keinen Sinn gegeben zu erkennen, und keine Augen zu sehen, und keine Ohren zu hören, bis auf den heutigen Tag.“ Wie schon Jesaia diesen Ausspruch bestätigt als ein Wort, welches noch zu seiner Zeit seine volle Anwendung erlitt (6, 9. 10.), so auch Jerem. 5, 21. und Ezech. 12. Was von der St. den Jerem. Kueper sagt: effatum ita conformatur, ut culpam solo in populo residere dilucidius appareat (Jer. s. s. int. atque vind. p. 15.), dasselbe gilt auch von unsrer Stelle. Diese hatte seinen guten Grund in der Zeitrichtung, wornach man gerne die Schuld von sich abzuwälzen und auf Gott und sein Gesetz zurück zu führen suchte (Cap. 18.). Desto nachdrücklicher heben beide Propheten den bösen Willen als den Grund der Unachtsamkeit und des Ungehorsams hervor. Fons cocitatis est protervia, per quam lux divina non admittitur. Michaelis. — Eine besondere Energie liegt in dieser Rückbeziehung auf den alten mosaischen Ausspruch. Das Volk ist sich immer gleich geblieben; hat seinen alten halsstarrigen Sinn nie verläugnet — ein Zug, der hindurchgeht durch seine ganze Geschichte, bis auf die Erscheinung des Erlösers, der auch ihm das Siegel aller Prophetie aufdrückt, Matth. 13, 14. 15. Auch ist der vom Propheten beabsichtigte Contrast zu beachten, in welchem der Ausspruch zu dem vorangehenden Cap. 10, 11. steht. So eben hatte der Prophet die ganze Fülle der Gottesoffenbarung im A. B. geschildert. Wie da bei gleicher Veranlassung das Auge des Jesaias (Cap. 6.) von dem erhabensten Gegenstande, der überhaupt geschauet werden kann, zurückfällt auf die damit in grellem Gegensatze stehende Wirklichkeit der Umgebung, so auch hier der Prophet. Aus der Ek-

stes zum gewöhnlichen Bewufstseyn zurückgekehrt (11, 24. 25.) treten auch alle düsteren Bilder der Gegenwart wieder vor sein bewegtes Inneres, welche Gottes Stimme in ihm jedoch sofort zu einer höheren Anschauung gestaltet, wie nach altem Gesetzes-Wort das Volk vor Gott stets dasteht mit demselben ungebrochenen und abtrünnigen Herzen.

3. Um den Satz, dafs das Volk sicher nicht der Strafe entgehen werde, woran man zweifelte, desto eindringlicher zu machen, um die kühnen Hoffnungen auf ein Fortbestehen des alten Staates im alten Zustande desto energischer niederzuschlagen *), ist der Gedanke in der Form einer symbolischen Handlung dargestellt. Auch hier dürfen wir schwerlich einen äusseren Vorgang derselben annehmen. Denn theils spricht dagegen die enge Verbindung der Handlung mit der eigentlichen Rede (Vs. 8. 21 ff.), theils hat sie etwas kaum vollständig durchzuführendes (Vs. 5.), und das wirkliche Vornehmen derselben würde nur den beabsichtigten Effekt geschwächt haben (vgl. auch Ständlin, neue Beitr. S. 193 ff.).

Die symbolische Handlung stellt die Gefangenschaft des Volkes überhaupt dar. Dieſs erhellt deutlich aus Vs. 6., wo sich der Prophet ein Vorbild für das Haus Israel nennt; vgl. auch Vs. 11. Die Deutung (Vs. 12 ff.) ist wie häufig in solchen Fällen, noch specieller als die Handlung. Diese bleibt von dem fleischlichen Sinne des Volkes unverstanden (Vs. 9.) — deutlicher, vernehmlicher, in dürren Worten mufs ihnen der Prophet es herausagen — noch mehr, da die Handlung noch keinen Eindruck macht, so bildet die eigentliche Rede eine Steigerung: es giebt Ezech. darin ein Unterpfand für die Wahrheit seiner Aussage, spricht das Schwerste aus, das Empfindlichste, was dem Volke gesagt werden konnte, das Schicksal seines Königs. — Zu den Worten: „mache dir Geräthe für Auswanderer", vgl. die übereinstimmende Stelle Jerem. 46, 19. כלי גולה sind Geräthe, wie

*) Dieſs liegt besonders in den Worten: „vielleicht sehen sie;" vielleicht beachten sie dieſs noch, als einen der letzten Versuche, einen Eindruck der Wahrheit auf das Volk auszuüben.

Auswanderer, Exulanten beim Auszuge sie tragen (גולה, concret zu fassen: die Auswandernde, f. die Auswandernden, vgl. Hengstenberg, Christol. 2, S. 352 ff.). Per haec vasa intelliguntur baculus, pera, pileus, saccus pro pane ferendo, amphora et similia quae viatoribus et exulibus sunt necessaria, praesertim qui longam ituri sunt viam, quales tunc erant Judaei in Babylonem abducendi. Münster. — יומם sieht mit Jarchi zu erklären: de die in diem, per biduum aut triduum gere te ipsum tanquam hominem, qui gressus suos dirigit in migrationem. Das Richtige zeigt Vs. 4. Bei Tage, am hellen Tage soll die Vorbereitung zur Auswanderung, am Abend und in der Nacht die Auswanderung selbst erfolgen. Das גלה steht hier also im weiteren Sinne, die beiden Stücke, die Auswanderung selbst und die dazu erforderlichen Vorkehrungen umfassend. — „Dein Ort" ist: dein Wohnort, wie man im Hebr. sagt: das Land, die Stadt jemandes für: Vaterland, Vaterstadt, Gesenius, z. Jes. I, S. 336.

4. Beschreibt die Art und Weise der Auswanderung näher. Zuerst soll nur bei Tage die Vorkehr für die Auswanderung getroffen werden. Die Abendzeit soll für die Auswanderung selbst gewählt seyn; denn voll tiefer Schaam, das Tageslicht meidend, soll das Volk das Land verlassen vgl. Vs. 6. Ganz unrichtig ist es, wenn man (vgl. Rosenmüler) hier mit Einem Male das Schicksal des Zedekias speciell gemeint seyn läfst; denn offenbar darf die Stelle nicht aus dem das Schicksal des ganzen Volkes schildernden Contexte (Vs. 3.) herausgerissen werden. Die Schilderung macht ein eng verbundenes Ganze aus. — Das כמוצאי גולה wird gewöhnlich übers.: sicut exire solent emigrantes. Allein unrichtig; denn nirgends heifst מוצא egressus, bezeichnet nie die Handlung des Ausgehens. Die dafür angezogenen Stellen hat schon Hengstenberg, Christol. 3, S. 300 ff. glücklich beseitigt. Falsch erklärt jedoch Hengstenb. das Wort noch an unserer Stelle von der Art und Weise, dem habitus des Ausziehens. Auch so steht מוצא nirgends. מוצא hat, wie diefs in dem Begriffe der Form allein liegt (vgl. Ewald, Gr. §. 338.), nur die zwey Bedeutungen: a) der Ausgangspunkt, meist vom Orte, aber auch vom Zeitpunkte gesagt; so Dan. 9, 25.:

der Ausgangs-Moment des Befehls; Micha 5, 1.: seine Ausgange seit ist eine uralte, eine ewige, — wo Hengstenberg freilich übersetzt: seine Ausgangs-Orte, welches man aber schwerlich durch die Bemerkung desselben gerechtfertigt finden wird, dafs diese Bedeutung durch den Gegensatz zu Bethlehem als dem niederen Ausgangsorte erfordert werde. Denn es findet ein Wortspiel mit יצא und מוצא statt; der Messias geht (dem Orte nach) aus Bethlehem hervor, doch auf die Zeit gesehen ist sein Ausgangspunkt, ein ewiger. Der Gegensatz bleibt auch in seiner ganzen Schärfe, wenn sich hier Ort und Zeit entgegengestellt werden. b) Das was ausgeht, das Ausgehende wie מרחק, was weit, fern ist. Hier paſst nur die Bedeutung: Ausgangszeit. Es handelt sich nämlich um eine nähere Bestimmung und Erklärung des תצא בערב, am Abende sollst du ausziehen, gemäfs den Ausgangszeiten der Gefangenen, zu den Zeiten, da Auswanderer dieser Art am liebsten ihren Wohnort verlassen.

5. Vor ihren Augen grabe in die Wand hinein (ein Loch, eine Oeffnung; vgl. 8, 8.) und schaffe es da hinaus — das Objekt ist mit Absicht unbestimmt gelassen: alles mögliche, was noch zu retten ist. Falsch übers. einige: und gehe da hinaus. Diefs ist eine ganz unerweisliche Bedeutung des Hiphil von יצא. Hier auch unpassend. Der Prophet will den modus der Hinausschaffung des Hab und Gutes beschreiben — es ist eine Schreckensscene: nicht auf dem gewöhnlichen Wege, sondern durch durchbrochene Mauern hindurch schleppt man den kargen Rest hinaus. Münster: hoc dicit ut facto propheta Jerosolymitanos tamquam fures abducendos, quippe qui per foramina trajecturi erant vasa peregrinationis et in caligine ipsa abituri, faciem ob pudorem operturi ne vel terram ipsam adspicerent.

6. Noch nachdrückliche Schärfung des Befehls. Nicht am Abend blofs — in dichter Finsternifs soll der Prophet die Hinausschaffung besorgen. עלטה gehört einem weit in den Semitischen Sprachen verbreiteten Stamme an, der sich auf die Grundbedeutungen: stark, dicht, fest, verschlossen seyn zurückführen läfst. So hängen etymologisch zusammen: אטם, טם, טמם, עצם, עטם, עמט, עטל u. a. Wie im Arabi-

stehen die beiden Formen غطل, und غلط finster und dicht seyn, zusammenhängen, so kommt auch im Hebr. neben עלט noch die Form עטל in dem Substantiv עטלף, die Fledermaus, eigentl. der Nachtvogel vor. Im Syrischen entspricht ganz der Etymologie und Bedeutung nach: ܥܛܠܦܐ. Also עלטה ist eigentlich die dichte Finsterniſs, im Unterschiede von אפלה, das Nachtdunkel (im Gegens. zu צהרים, der helle Mittag) und dem allgemeinen: חשך Finsterniſs (im Gegens. zu אור), vgl. meine Einl. in d. A. T. I, 1. S. 162 ff. Das Wort עלטה ist ein alter nur noch Gen. 15, 12. vorkommender Ausdruck, ein Archaismus, den dann später der sinkende Hebraismus wieder aufnimmt und einführt.

Denn ich mache dich zu einem Wunder für das Haus Israel. Vgl. Vs. 11.: ich bin euer Wunder 24, 24. 27. מופת ist eigentlich: eine ausgezeichnete, wunderbare Erscheinung. Die alte Ableitung von einer Wurzel יפה, indicare, monstrare, ist ganz willkührlich angenommen und rührt von dem späteren weiteren Gebrauche des Wortes, namentlich im Rabbin. (s. weiter unten) her. Man hat deſshalb in neuerer Zeit meist das Arab. أفن, res mira, portentum verglichen. So Schultens, ad Job. 1, p. 423. Michaelis, suppl. 1, p. 117. Steudel, l. Jes. 7—9. interpret. tent. p. 24. Hengstenberg, Christol. 2, S. 45 ff. Dagegen hat sich neuerdings wieder Gesenius erklärt, thes. 3, p. 612 sq.: quae nuper Hengstenbergius observavit, ut hoc vc. radici אפת vindicaret, inania sunt; sumsit enim, non probavit, rad. أفن admirationis potestatem habere. Ges. trägt jetzt kein Bedenken, das Wort von יפה, schön seyn, eigentl. glänzen herzuleiten. (nunc vix dubito, quin ad hanc radicem referendum sit et pr. splendidum quid designet, pro מוֹפָאת, quamvis origine neglecta zere syllabae פָת abjiciatur.). Allein dagegen spricht, a) daſs der Stamm יפה im Hebr. schon beständig, obgleich etymologisch mit יפע glänzen zusammenhängend, die Bedeutung schön seyn

behauptet, b) dafs diese Grundbedeutung angenommen, das Wort schwerlich Ps. 71, 7. gebraucht seyn könnte: „einem Wunder gleich bin ich vielen", denn es sind die Feinde des Dichters gemeint wie aus dem Gegensatze: „Du aber bist meine feste Zuflucht" und Vs. 10 ff. erhellt. „Ein Wunder, ein portentum erscheint er vielen ob der unglaublichen Schicksale und Leiden, die er erfahren" Ewald. Der Dichter erscheint seinen Gegnern als ein Wunder von Unglück. Vgl. Deut. 28, 46., wo der Ausdruck (nebst אות) von den Flüchen des Gesetzes gebraucht wird. c) Gesenius erklärt gar nicht den Zusammenhang von מופת mit dem Arab. أفق, der doch unverkennbar ist. Allerdings kann die Grundbedeutung des Arab. nicht mirari, admirari seyn. Das verbum أَفَّقَ bedeutet nach dem Kamus: avertit, amovit — es hängt also wohl in dem Grundbegriff des Entfernens, Erweiterns mit dem Hebr. פתה (vgl. das Syr. ܐܦܩ, latitudo, occasio, licentia, potestas, Cast., lex. Syr. p. 63. Mich., Agrell, suppl. ad lex. Syr. 1, p. 29.) zusammen *). Hieraus erklären sich sämmtliche abgeleitete Bedeutungen der Substantiva: أُفُقٌ wird gesagt von einer camela excellens, einem mit ausgezeichneten Eigenschaften versehenen Kameel (eigentl. das entfernte, ungewöhnliche, ausgezeichnete; vgl. das Hebr. פלא, פלה, separavit, distinxit — davon פֶּלֶא, das Wunder); dann überh. portentum, res mira, vgl. Freytag, 1, p. 43. Das Substant. أُفْتٌ bedeutet auch: fraus, mendacium, vgl. das Hebr. פתה im Piel: überreden, überlisten, täuschen, im Rabbin. מפתה, seductio, (Mischnah IV. p. 207.). — Das מופת unterscheidet sich also von אות so, dafs "מ das eigentlich Wunderbare bezeichnet, das Ausserordentliche, Ungewöhnliche, also die subjektive Wahrnehmung des wunderbaren Ereignisses; אות

*) Jedenfalls ist die Erklärung bei Mahn (Berichtig. zu den vorhandenen Wörterbb. S. 83.) verwerflich.

das bedeutsame Element in dem Wunder, die Hinweisung auf den höheren göttlichen Endzweck, den Rathschluſs Gottes, also die objektive Seite des Wunders, vgl. Deut. 13, 2. Auf denselben Unterschied führt auch das Chald. תמהין res stupendae, für מופתים, Dan. 3, 32. Es ist sehr charakteristisch für den biblischen Wunderbegriff, daſs im N. T. nie τέρατα, wohl aber σημεῖα oft genug allein steht, dagegen σημεῖα καὶ τέρατα desto häufiger so verbunden erscheint (vgl. Lücke, Comment. z. Evang. Joh. 1, S. 620. 3te Ausg.). Auch im A. T. werden sehr häufig אותות und מופתים mit einander verbunden. Wie dieſs deutlich einerseits für die ursprüngliche Unterscheidung beider Begriffe spricht, so zeigt sich darin auch andererseits wie auf dem Standpunkte der Offenbarung nicht das Wunder an und für sich, sondern das Bedeutsame in demselben, das Höhere worauf dasselbe hinweiset, das eigentlich Wesentliche, Kern und Kennzeichen des wahren Wunders ist. Ueberall liegt in den biblischen Wundern eine erhabene, heilige Zweckmäſsigkeit, Zusammenhang mit dem groſsen Erziehungs-Rathschlusse Gottes (Neander, Leben Jesu, S. 260 ff.). Der biblischen Anschauungsweise des Wunders überhaupt ist es daher ganz angemessen, wenn der Begriff des מופת, τέρας allmählig in den des אות, σημεῖον übergeht, diesen sich mit aneignet, so daſs מ ist: ein wunderbares Zeichen, wie andererseits auch אות den Begriff des Wunderbaren, den es eigentlich nicht hat, annimmt (vgl. Hengstenberg, Christol. I, 2, S. 62. Hitzig, z. Jesaia S. 81.) *). So steht aber מופת erst in dem ganz späten, un-

*) Trefflich sagt Lampe, comment. in evang. Joann. I. p. 513.: eadem miracula dici possunt signa, quatenus aliquid seu occultum seu futurum docent, et prodigia, quatenus aliquid extraordinarium, quod stuporem excitat, sistunt. Hinc sequitur signorum notionem latius patere quam prodigiorum. Omnia prodigia sunt signa, quia in illum usum a Deo dispensata, ut arcanum indicent. Sed omnia signa non sunt prodigia, quia ad signandum res coelestes aliquando etiam res communes adhibentur.

nen Hebraismus. Bei Sacharjah 3, 8. sind der Hohepriester a und seine Gefährten אנשי מופת, Wunder-Männer, d. h. ner von wunderbarer Erscheinung und Bedeutsamkeit, welche h ihre auffallende, wunderbare Erscheinung (in der prophe- en Vision und Darstellung) bedeutungsvoll hinweisen auf die unft, also Vorbilder derselben sind *). Gerade wie Sach. ge- icht Ezechiel hier und 24, 24. 27. den Ausdruck מופת von selbst: er steht dem Volke in seinen symbolischen Handlun- als eine wunderbar-bedeutsame Erscheinung gegenüber, ein bild seiner Zukunft. In diesem Falle gebraucht Jesaia noch Ausdruck מופת nicht allein, sondern verbindet denselben, e ursprüngliche Bedeutung festhaltend, mit אות, — so 8, : siehe ich und die Kinder, welche mir Jehovah gegeben hat Zeichen und Wundern in Israel, wo also der Begriff des rbildes in seine beiden Theile: wunderbare Erscheinung l Bedeutsamkeit derselben zerlegt wird. Sich selber nennt Je- a, nach der Vornahme einer symbolischen Handlung „ein ichen und Wunder über Aegypten und Aethiopien.“ **) — s dem späteren weiteren Sprachgebrauch des Wortes מופת : sich der noch allgemeinere desselben im Rabbinischen ent- ckelt, wo es s. v. a. demonstratio, probatio evidens bedeutet uxtorf, lex. Talm. p. 969.) ***). Zugleich erklärt sich aus

*) Ganz verfehlt ist deſshalb die Erklärung Ewalds (Studd. u. Kritt. 1828. 2, S. 351.): „Männer des Zeichens, d. h. deren Gegenwart zum Zeichen der gewissen Erfüllung der Verheiſsung dient, gewährleistende Zeugen, wie אות auch Gewähr bedeutet.

**) Es ist also falsch, wenn Hengstenberg, Christol. II, S. 46. den Sprachgebrauch des Ezech. und Sacharjah in dieser Hinsicht geradezu mit dem des Jesaia identificirt. Auch die Neueren übersetzen noch unrichtig das מופת bei Jes. geradezu durch Vorbild.

***) Doch findet sich die richtige Unterscheidung von אות und מופת hie und da, z. B. im B. Coari, p. 13. Buxt.

dem Mangel an scharfer Beobachtung des bibl. Wunderbegriffes und jener Uebergänge der Begriffe die vielfache Mifsdeutung, wornach man in den τέρατα und σημεῖα nicht sowohl zwey verschiedene Seiten des Wunders, sondern zwey mehr oder weniger äusserlich gesonderte Klassen von Wundern sah *), wie sich denn der äusserlich religiöse Standpunkt sehr charakteristisch in der muhammedanischen Unterscheidung der Wunder nach verschiedenen Klassen kund giebt **).

9. 10. Die Frage des Volkes: was thust Du? ist nicht etwa eine unschuldige, oder Zeichen der Wifsbegier, sondern deckt seine Verschuldung nur noch tiefer auf. Stumpfsinnig steht es den Donner-Worten des Propheten gegenüber, und wie ver-

---

*) Vgl. z. B. Joannes Lydus de mensibus p. 111. ed. Bekker: οἱ τῶν Ἑβραίων λόγιοι τὸν περὶ προγνώσεως λόγον διχῇ τέμνουσιν, εἰς σημεῖα καὶ τέρατα, καὶ σημεῖα μὲν εἶναι βούλονται τὰ ἐν μετεώροις συνιστάμενα, τέρατα δὲ ἐπὶ γῆς ὡς παρὰ φύσιν φαινόμενα. Vgl. auch Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. S. 241 ff. Eine gewöhnliche Unterscheidung wurde: τέρας, τὸ παρὰ φύσιν, σημεῖον, τὸ οὐκ ἐξω φύσεως (Ammonius, Theophylact). Etymolog. magnum: τέρας λέγεται τὸ παρὰ φύσιν γενόμενον πρᾶγμα· σημεῖον δὲ τὸ παρὰ τὴν κοινὴν συνηθείαν γενόμενον. Hier mischt sich eine mehr spekulative Betrachtungsweise — über das Verhältnifs des Wunders zu den Naturgesetzen — ein, welche der Schrift noch ganz fremd ist; vgl. J. Müller, de miracul. J. Ch. nat. et necess. I. p. 7 sq.

**) Vgl. von Bohlen, comment. de Motenabbio p. 14.: معجزات sunt miracula quae propheta ad prophetiam suam confirmandam edit, atque eo modo distinguuntur a كرامات, signis, quae saepe a viris sanctis eduntur non conjuncta cum vindicatione prophetae. Quod autem non conjunctum est cum fide et bonis operibus, vocatur استدراج.

nehmlich und eindringlich auch immer sein Wort, seine That von Gottes Rathschluſs zeugen, so hat doch keiner die rechte Einsicht, keine Aufmerksamkeit auf die Zeichen der Zeit, um zu wissen, wohin das Alles geht. Zugleich ist die Frage auf das vorhergehende: „Haus der Widerspänstigkeit“ zu beziehen: es liegt darin eine Geringschätzung der prophetischen Handlung. Das: was thust du? enthält zugleich ein unwilliges: warum thust du dergleichen? Calvin: si ex stultitia profecta fuisset haec interrogatio, Deus non vocasset ipsos rebelles. Refertur igitur hoc epitheton ad locum praesentem et ita statuere licet, per ludibrium a propheta quaesiisse Israelitas, quid illud sibi vellet? — Auf die Frage folgt eine ungemein energische Antwort: „der Fürst ist diese Last und das ganze Haus Israel in Jerusalem.“ Aehnlich ist die St. Dan. 2, 38.: „Du, o König, bist das Haupt von Gold“ für derjenige, welchen das goldene Haupt darstellt. Gehoben ist im Hebr. die Emphase noch durch das Wortspiel in נשׂיא und משׂא, worauf auch wohl Vs. 12. in dem ישׂא angespielt ist. Ganz matt und unpassend ist die gewöhnliche Uebers.: „Die Weissagung ist, bezeichnet den Fürsten.“ Aber Hengstenberg hat zuletzt gründlich nachgewiesen, daſs משׂא überall von drohenden Weissagungen, in der Bedeutung Last, d. h. Unglücks-Weissagung stehe (Christol. II, S. 103 ff.) wogegen die schwachen Einwendungen Kösters (die Proph. d. A. T. S. 260.) nichts sagen wollen. Hier ist jene Bedeutung unumgänglich nothwendig. Die Unheils-Masse concentrirt sich zunächst in dem Könige. Dieſs hat seinen Grund in den damaligen Verhältnissen, in welchen die politische Treulosigkeit und Unredlichkeit des Königs, sowie sein antitheokratisches Treiben, seine Abgötterei, seine Verhöhnung aller prophetischen Warnungen und Drohungen bereits auf eine so empörende Weise hervortraten. Gleichwohl setzte man auf ihn in Jerusalem noch die gröſsten Hoffnungen und nicht minder mochten die Exulanten von seiner politischen Schlauheit noch vieles für das Bestehen der Theokratie erwarten; er, nicht der Gott des Volkes, war der Gegenstand des Vertrauens, der Götze der Zeit. So reiſst durch Voranstellung gerade des Satzes: „der Fürst ist diese Last“ der Prophet alle Erwartungen, die schönsten Anhaltspunkte der sorglosen Zeit schonungslos nieder. Indem er ihnen die Basis aller ihrer irdi-

schen und sinnlichen Erwartungen, den Stolz auf das noch fortdauernde Bestehen des alten Königthums entreifst, nimmt er zugleich alle niederen darauf gebaueten eitelen Träume.

12—14. Das Vorbild der Sünde des Volkes ist nun auch das Vorbild seiner Gesammtstrafe. Bei dem Schicksale des Zedekia verweilt defshalb der Prophet vorzugsweise und giebt so der symbolischen Handlung noch eine speziellere Beziehung auf dasselbe.

Die Stelle enthält eine merkwürdig detaillirte Beschreibung der Flucht, der Gefangennehmung, der Strafe, des Todes des Königs — eine so auffallende Prädiktion von Einzelheiten, deren Erfüllung sich streng nachweisen läfst, dafs sie in dieser Hinsicht auf ganz gleicher Linie mit den Weissagungen des Jesaia und Jeremia über das Schicksal Babels, oder den Danielischen Prophetieen liegt. Schon frühe galt unsere Weissagung als eine berühmte und für die Zerstörung Jerusalems höchst bedeutsame. Josephus gedenkt ihrer in den antiqq. X, 10. mit der Bemerkung, Ezech. habe sie nach Jerusalem zur Warnung gesandt, Zedekia aber ihr keinen Glauben schenken wollen, weil sie im scheinbaren Widerspruch mit den Aussagen des Jeremias stände, wornach der König nach Babel geführt werden sollte, Ezech. aber gesagt habe, er werde Babel nicht sehen *); doch setzt er selbst kräftig hinzu: καίτοι πάντα αὐτῷ κατὰ τὰς προφητείας ἀπήντησε. Dann etwas später (X, 11.) führt er bei der Erzählung von der Blendung und Abführung des Zedekia nach Babylon wieder unsere Weissagung als erfüllt an und bemerkt dabei: ταῦτα μὲν οὖν ἱκανῶς ἐμφανίσαι δυνάμενα τὴν τοῦ θεοῦ φύσιν τοῖς ἀγνοοῦσιν εἰρήκαμεν, ὅτι ποικίλη τ' ἐστὶ καὶ πολύτροπος καὶ πάντα καθ' ὥραν ἀπαντᾷ τεταγμένως, ἅτε δεῖ γενέσθαι προλέγει, τήν τε τῶν ἀνθρώπων ἄγνοιαν καὶ ἀπιστίαν, ὑφ' ἧς προιδεῖν οὐδὲν ἐάθησαν τῶν ἀποβησομένων, ἀφύλακτοι δὲ ταῖς συμφοραῖς παρεδόθησαν, ὡς ἀμήχανον αὐτοῖς εἶναι, τὴν

*) Diefs schlofs Josephus wohl aus den Worten: τὴν γῆν οὐκ ὄψεται bei Ezech. (LXX.), die ihm ein solches Mifsverständnifs veranlafst zu haben schienen.

ἐξ αὐτῶν πεῖραν διαφυγεῖν. Während in neuerer Zeit dagegen J. D. Michaelis es hier für nöthig erachtete, in seiner bekannten flachen Weise den Nutzen einer so das Specielle betreffenden Prädiktion *) zu zeigen und dieselbe dadurch dem Unglauben seiner Zeit gegenüber zu rechtfertigen, zeigt sich dieser auf desto unverhohlenere, ja unverschämte Weise bei Eichhorn (hebr. Proph. 2, S. 436.), welcher unser Stück (Vs. 1 — 15.) ohne weiteres aus seinem Zusammenhange herausreifst, und gemäfs seiner Grundansicht von den Weissagungen überhaupt für post eventum geschrieben erklärt. Als nämlich die Nachricht von der erfolgten Einnahme der Stadt und dem traurigen Ausgange der Flucht des Königs am Chaboras ankam, habe Ezech. diese Trauerbotschaft genutzt, um den Exulanten die Nichtigkeit ihrer Träumereien über den Ausgang des Empörungskrieges recht lebendig darzustellen. Es liegt darin eine recht vollständige Anerkennung der Genauigkeit und Merkwürdigkeit unserer Weissagung — ein Beweis, wie vergebens die rationalistische Vorstellung vom Prophetenthum es bis zum wahren Verständnifs desselben bringen wird, so lange der Satz jener Art von Kritik feststeht, so hätten die Propheten nicht die Zukunft vorausbestimmen können — ein erhabenes Zeugnifs zugleich für die göttliche Erleuchtung, die Untrüglichkeit der prophetischen Aussprüche über die Zukunft.

Als der beste Commentar zu unsrer Stelle mufs der Bericht Jerem. 39, 1 ff. c. 52. (vgl. 2 Regg. 25.) angesehen werden. Nahe liegt die Vermuthung, dafs die Begebenheit gerade deshalb eine so genaue und mehrfache Aufzeichnung von der Hand des Propheten erfahren habe, weil gerade in derselben eine so merkwürdige Erfüllung prophetischer Aussprüche enthalten war. Ezech. knüpft an den früheren allgemeineren Ausspruch (11, 9 ff. u. das. die Anmk.) an und führt die Art des Strafgerichtes an dem Könige speziell durch. Er soll mit den Flucht-Geräthen belastet die Stadt verlassen in dichter Finsternifs (Vs. 12.) — vgl. Jerem. 39, 4.: des Nachts floh der König mit den Kriegesleuten aus

*) Er nennt sie „einem jeden faßliche und unwiderlegliche Bestätigung derjenigen Religion, deren Bote Ezechiel war, d. i. der Religion, die einen einzigen Gott lehret."

der Stadt. Er soll ausziehen und zwar die Mauer durchbohrt man, um ihn hindurch zu führen — nach Jerem. war die Stadtmauer bereits von den Chaldäern durchbrochen; da zog der König auf dem Wege am Garten des Königs hin, durch das Thor zwischen der Doppelmauer *) nach Jericho, auf einem verborgenen Wege, durch einen Schlupfwinkel von dannen **). Das Antlitz soll der König verhüllen (als Zeichen der Trauer; vgl. Winer, Real-WB. II, S. 733.), um nicht zu sehen am Auge das Land (die Worte können sich unter keiner Bedingung auf das Land der Gefangenschaft, Babylon beziehen. Trauernd verläßt der König die Stadt, um nicht sein eignes Land, das Denkmal seiner Schande, den Gegenstand seiner Trauer zu sehen ***). — Daher das הרא eine schöne Hervorhebung dieses Verhältnisses, des Königs zu seinem Lande (את־הארץ) bewirkt. Sehr passend ist auch לעין, am Auge sehen, wo das ל durchaus nicht für ב, vom Werkzeuge genommen werden darf, wie noch Gesenius, thes. 3, p. 730. will; dieß wäre hier ein bloßer Pleonasmus. Am Auge nicht sehen wollen, ist hier s. v. a. die Sehkraft verlieren wollen, — vgl. das ganz ähnlich gebrauchte לשכנכו, Ps. 12, 5. —, den Gebrauch des Auges aufgeben. Gerade das ungewöhnliche ל soll den Begriff des Auges hier hervorheben. Er selbst der König wünscht voll Trauer gleichsam nicht mehr sehen zu können, um all sein Elend zu überschauen. So bildet dieser Gedanke einen passenden, kräftigen Uebergang zu der

*) Die Lokalität ist schwer näher zu bestimmen; s. die Vermuthungen darüber bei Olshausen, zur Topographie des alten Jerusalem S. 49 ff. von Raumer, Palästina, S. 257. Hitzig, z. Jes. S. 260.

**) Dahler bemerkt (Jer. I, p. 259.): On suppose, que c'était un chemin caché, non ouvert au public, et que cette porte avait été murée pendant le siège, en sorte qu'il fallait l'enfoncer pour ouvrir le passage au roi, comme Ezechiel l'avait prédit.

***) Coccejus: coactus est se ipsum indignum testari, qui videret terram, quae dicebatur terra Dei.

unfreiwilligen Blendung, Vs. 13., des Königs.). Ueber den abziehenden König — sagt Ezech. weiter — breite ich mein Netz und er wird gefangen in meiner Schlinge — der flüchtige Zedekia entging seinen Verfolgern nicht. „Ich führe ihn nach Babel, den Lande der Chaldäer, doch soll er es nicht sehen und daselbst sterben.“ Diese Worte lassen sich nur auf die Blendung des Königs deuten, um so mehr als diese Strafe eine bei den Babyloniern häufige gewesen zu seyn scheint, wie auch bei den Persern, wo namentlich in dem Falle, wenn Jemand für des Thrones verlustig erklärt werden soll, dieselbe vollzogen wird; vgl. Herod. VII, 18. Brissonius, de reg. Pers. princip. p. 589 sq. Chardin, voy. en Perse V, p. 243. ed. de Langles. Diese Strafe gerade bestimmt im Voraus der Prophet dem treulosen Vasallen, der vor ein Gericht gestellt (Jer. 39, 5), derselben wirklich überliefert wurde. In Babel starb Zedekia im Gefängnisse, nach Jerem. 52, 11. Die Worte in Vs. 13. „und all seine Umgebung, seine Hülfe und seine Heeresflügel (über das späte bei Ezech. mehrfach vorkommende Wort אגפים — wofür כנפים bei Jes. 8, 8; 18, 1. — s. Gesenius, thes. 1, p. 299.) will ich zerstreuen in alle Winde“, finden ihre fast buchstäbliche Erfüllung in Jerem. 52, 8.: „sein ganzes Heer zerstreuete sich von ihm weg.“ Hinreichend bezeugen endlich noch diese Berichte das ungeheure Blutbad, und die grofse Deportation, welche die Chaldäer bei dieser Gelegenheit anrichteten und vornahmen.

17—20. In der zweyten Wendung schildert der Prophet die Schrecken der Verwüstung, das ganze mit der Invasion verbundene Elend; vgl. die Einl. zu dem Cap. Hier jedoch verweilt er kürzer: denn theils war diefs das nothwendige Resultat aus dem Vorigen; theils hatte in dieser Art von Schilderungen sich der Prophet bereits früher ergangen; vgl. z. B. Cap. 4.

21 ff. Die Gesinnung des Volkes, welche hier der Prophet bekämpft, war eine weit verbreitete, die wir zu allen Zeiten dem Wirken der Propheten entgegen treten sehen. Die Prophetie war eine That des Glaubens, eine herrliche Frucht des lebendigsten Glaubens — sie forderte daher gleichfalls Glauben. Gerade ihrem innersten Wesen nach gab sich die Prophetie kund, wenn sie nicht an der Aeusserlichkeit der historischen Wirklichkeit haftend, die innere Geschichte des Reiches Gottes in ihrer ewi-

gen Wahrheit und Einheit enthüllte, daher das Fehlen von Zeitbestimmungen nicht zufällig, sondern aus der inneraten Beschaffenheit derselben mit Nothwendigkeit hervorging — daran aber heftete sich gerade der nur in der Aeusserlichkeit des Lebens befangene Unglaube, er erklärte eine solche Prophetie, der seine Kriterien der Wahrheit fehlten, geradezu für unwahr, zumal da das, worauf die wahre Prophetie vor allem drang, Herzens-Bekehrung, ihr herrliches Ziel seinem sündigen Bewufstseyn und Leben direkt widerstrebte. Daher sagt schon Amos, man wähne den Tag des Verderbens ferne, schöbe denselben hinaus, während man die Sünde, die Ursache des Verderbens desto eifriger herbeiziehe, 6, 3. Es ist das Wesen der Sünde, sich nicht für Sünde zu halten und daher die Strafe möglichst von der Sünde abzulösen und zu scheiden. Vgl. Jes. 5, 19. Zu Jeremias sagen seine Widersacher: wo bleibt der Tag des Herrn, mög' er nur kommen! (17, 15. vgl. 2 Petr. 3, 4.). Mit solcher Gesinnung hat es auch Ezechiel zu thun: er theilt die ihr angehörigen in zwey Klassen, die einen, die frecheren Sünder, läugnen überhaupt die Erfüllung der prophetischen Gesichte, (Vs. 21.), die andern, die mehr leichtfertigen, behaupten wenigstens, es habe noch für's Erste damit nichts auf sich, die Weissagungen bezögen sich auf eine weit entlegene Zeit (Vs. 27.). Die ersteren berufen sich darauf, dafs die Erfüllung bis dahin ausgeblieben sey — ganz wie 2 Petr. 3, 4. —; sie verkennen also ganz die Zeichen der Zeit, haben alle Empfänglichkeit für höhere Eindrücke, für ernste Betrachtung der Gegenwart, ihrer selbst verloren — die andern haben noch einen gewissen äusserlichen Respekt für die Propheten bewahrt, aber suchen ihnen eine fremde Ansicht, ihre eigenen aus sündiger Gesinnung entsprungenen Vorstellungen unterzuschieben, wollen eine Art von Vergleich, Uebereinkommen mit ihnen schliefsen.

משל sententia, proverbium im Allgemeinen, eine von der Menge recipirte, in ihrem Munde als gewisse Wahrheit gangbare Behauptung. — אבד hier das Gegentheil von בוא, in Erfüllung gehen, also: unerfüllt bleiben; vgl. 19, 5. 37, 11., von getäuschter Hoffnung gebraucht.

24. 25. Das כי im Anfange der beiden Vss. ist coordinirt und beide Male abhängig von Vs. 23. Es giebt die Gründe an,

warum man an die Erfüllung der ächten Weissagungen glauben werde: nämlich einmal weil dann die falsche Prophetie aufhören werde, sodann weil die Thaten Gottes dann laut zu Gunsten der ächten Prophetie reden werden. — Die Lügenpropheten waren eine Hauptursache, wodurch die irre geleitete Masse in dem Wahne der Nichtigkeit der ächten Prophetie bestärkt wurde. Ihr Untergang, ihre Schande am Tage der Erfüllung war eine Bestätigung der Wahrheit der ächten Propheten, je schroffer die Opposition beider war. Vgl. 13, 6. מקסם חלק ist 13, 6. 7. קסם כוב. Eine glatte, schmeichlerische Weissagung, die nicht Gott vor Augen und im Herzen hat, sondern nur der Sünde des Zeitgeistes fröhnt und schmeichlerisch huldigt, ist zugleich allemal lügenhafter Art. Falsch übers. andere: divinatio ambigua, — denn das Adj. חָלָק heifst nie getheilt und daher nirgends: ambiguus, sondern immer glatt, im moralischen Sinne gleifsnerisch, wie auch Hos. 10, 2. zu übers. ist (gleifsnerisch ist ihr Inneres). — Das אני־יהוה im Anfange von Vs. 25. ist nach den Accenten zu fassen: ich bin Jehovah (im Gegensatze zu dem die Lügen-Propheten beseelenden Lügengeiste), eine feierliche Betheuerung: so gewifs ich Jehovah bin, so gewifs ist Verkündigung und Erfüllung von meiner Seite Eins.

27. 28. Die zweite Klasse von Gegnern ist bereits durch das vorige mit widerlegt, so dafs es hier nur einer kurzen Rückweisung auf dasselbe bedarf.

Cap. XIII.

ist gegen die falschen Propheten gerichtet. Der Abschnitt ist vorbereitet durch das unmittelbar Vorhergehende, 12, 21 ff. und schliefst sich enge an diesen letzten Gedanken, besonders Vs. 24. an. Je nachdrücklicher der Prophet dort die Wahrhaftigkeit der wahren Prophetie behauptet hatte, desto eindringlicher warnt er nun gegen die falsche. Sein Wort hatte nicht blofse Bedeutung für die Bewohner Jerusalems; denn auch unter den Exulanten suchte sich der unsaubere Geist falscher Weissagung geltend zu machen, und Jeremias sah sich veranlafst, auf das Nachdrücklichste die Gefangenen Babylons zu warnen, dafs sie sich nicht von ihren lügenhaften Wahrsagern bethören liefsen,

Jerem. 29, 8. 9. 15. — Die Rede theilt sich in zwey Abschnitte: 1—16. gerichtet gegen die falschen Propheten, 17—23. gegen die falschen Prophetinnen. Diese Eintheilung ist nur scheinbar eine äusserliche: der Prophet benutzt vielmehr dieselbe, um daran die hauptsächlichsten unlauteren Gesinnungen, Triebfedern, welche der falschen Prophetie zu Grunde lagen, aufzudecken. So schildert er zuerst in den Männern solche, welche aus ehrgeiziger Verblendung des Ruhmes, wahre Lenker der Theokratie und ihrer Angelegenheiten zu seyn, geniefsen wollten, daher den Schein, Propheten Jehova's zu seyn, aufs Eifrigste erstrebten, aber innerlich von aller Gotteskraft, von aller wahren Begeisterung verlassen waren, daher selbst von vorn herein in grober Lüge befangen nur durch Lüge, durch Täuschung die Herzen des Volkes gewinnen und bethören konnten. In den Weibern dagegen tritt das Böse in seiner nackteren Gestalt hervor: selbst ergeben der Verzärtelung und Ueppigkeit des Volkes, suchen sie nur ihren eigenen Gewinn: gemeine Habsucht, Befriedigung der Sinnenlust liegt den Lügen-Reden, womit sie das Volk bethören, zu Grunde. Beide Arten von Bestrebungen waren in der Wirklichkeit oft verbunden, und nicht etwa ausschliefslich an Männer oder Weiber gebunden; nur weil sie bei diesen oder jenen vorzugsweise zur Erscheinung kamen, schildert der Prophet die Gesinnung nach dem Geschlechts-Unterschiede. Der Darstellung des Treibens der falschen Weissager folgt dann jedesmal die Ankündigung der göttlichen Strafe. Das Ganze steht übrigens in unverkennbarer Beziehung zu Jerem. 23, 9 ff., dafs nothwendig diesem Stücke die Absicht des Propheten zugeschrieben werden mufs, eine Bestätigung und weitere Ausführung jener Jeremianischen Weissagung wider die falschen Propheten zu liefern.

1—3. Wichtig ist diese allgemeine Charakteristik des falschen Prophetismus im Gegensatze zu dem wahren. Die unächte Weissagung ruht ihrem Fundamente nach, auf dem Innern des Propheten (מלבם vgl. Jerem. 23, 16. 17.), geht aus der reinen Subjektivität desselben hervor; verfolgt als Ziel den eigenen Geist (אחר רוחם), die subjektive Willkühr — statt aus Gottes Geist geboren nur Gott selbst zum alleinigen Zielpunkte in Wort und That zu haben. Wo mithin die beiden nothwendigen Bedingungen göttlicher Weissagung, der rechte Ausgangs- und Zielpunkt

fehlen, da ist die Prophetie, wenn sie gleichwohl im Namen Jehova's auftritt, Thorheit — denn sie entbehrt alles objektiven Gehaltes; ein Seher dieser Art erschauet Nichts, spricht die reine subjektive Willkühr aus. — Die Construktion des לבלתי mit dem verb. fin. gehört dem späteren Hebraismus an und findet sich ausser unsrer St. noch Jerem. 23, 14; 27, 18.

4. 5. Bisher hatte Ezech. das Verhältnifs der falschen Prophetie zu Gott, ihre Gottlosigkeit geschildert: hier folgt das Resultat jenes Verhältnisses, das zu den Menschen, zur Theokratie. Nicht das Heil des Gottes-Reiches, sondern nur sein Verderben wird durch sie bewirkt. Der Prophet vergleicht defshalb die falschen Propheten mit Füchsen in Wüsteneien. Man kann das Bild mit Bochart, hieroz. II. p. 205. allerdings so auffassen, dafs dabei an das Unterminiren des Erdreiches von Seiten der Füchse gedacht wird. Per cuniculos subjectam terram excavant et suffodiunt. Quod faciebant illi prophetae, cum Jerosolymorum ruinas reparare et sepem obducere debuissent, ut imminenti malo occurrerent. Allein theils ist diese Deutung etwas weit hergeholt und im Texte selbst nicht genug begründet, theils bleibt dabei das בחרבות ganz unberücksichtigt und erscheint als reine Tautologie. Gerade Vs. 5., auf welchen sich B. beruft, zeigt, dafs dem Propheten die Vergleichung nach einer andern Seite hin sich darstellt. Israel ist darnach der Weinberg Jehova's (vgl. Jes. 5.), umgeben wie Weinberge mit einem Zaun oder einer Mauer, wovon גדר, גדרה der eigentliche Ausdruck ist (vgl. Jes. 5, 5. und das. die Ausll.). Die Propheten sind die Hüter, die Wächter des Weinbergs (vgl. Jes. 1, 8.), deren Pflicht es erfordert, sich in die Risse der Mauer zu stellen, und die Pflanzung gegen das Eindringen von Dieben oder wilden Thieren zu schützen. Die falschen Propheten sorgen aber so wenig für das Heil der Theokratie, sind so schlechte Hüter derselben, dafs sie nicht nur um die Mauerrisse des Weinbergs sich nicht kümmern, sondern nicht einmal für die Errichtung einer Mauer überhaupt sorgen — also in der gröfsten Sorglosigkeit rücksichtlich der wahren Sicherheit der Theokratie dahin leben. Statt Freunde zu seyn, sind sie vielmehr gerade die schlimmsten Feinde derselben. Sie sind das, was die Füchse den Weinbergen sind, die Verwüster derselben; vgl. Cant. 2, 15. Theocrit. I, 47 ff. V,

112. 113. Füchse in den Wüsteneien sind aber gerade besonders gefräfsige Thiere, die gefährlichsten Feinde — auch bei Arab. Dichtern in jener Eigenschaft geschildert; vgl. Amrulkeis Moall. vs. 47 ff. ed. Hengstenb.

In der letzten Hälfte von Vs. 5. verläfst der Prophet das Bild und redet eigentlich, wozu die Worte בית ישראל bereits hinüber leiteten. Das לעמר beziehen viele auf die falschen Propheten. Allein diefs würde einen fremdartigen Gedanken hineintragen. Nicht davon, dafs diese Menschen auf ihr eigenes Schicksal keine Rücksicht nehmen, ist die Rede, sondern von ihrer Gewissenlosigkeit im Bezug auf die nahe Zukunft Israels. לעמר ist zu übers.: damit es bestehe (näml. das Haus Israel). Die falsche Prophetie glaubt an keinen Gerichtstag Jehova's, weil es ihr überhaupt an dem Bewufstseyn eines lebendigen Gottes, an der rechten Gottes-Gemeinschaft fehlt: daher kommt für sie das Verhältnifs des Bundes-Volkes zum Tage Jehova's gar nicht in Betracht.

6. 7. In dieser ihrer verkehrten Stellung zu Gott und Menschen, ungeachtet jene keine Ahnung haben von ihren Pflichten gegen Jehovah und sein Volk, beharren sie gleichwohl aufs Nachdrücklichste auf dem Ruhm, Jehova's Gesandte an die Theokratie zu seyn, und sind also unter diesem heuchlerischen Scheine die gefährlichsten Feinde derselben. Ganz entsprechend ist Jerem. 23, 21. „nicht sandte ich die Propheten, und sie laufen; und nicht redete ich zu ihnen, und sie prophezeien dennoch"; Vs. 31.: „sie nehmen ihre Zunge und murmeln: ein Gottesspruch" (נאם). — Die Worte: "ויחלו וגל übers. viele: „und gleichwohl lassen sie hoffen (näml. das Volk) auf Erfüllung des Wortes", sie nähren das Volk mit falschen Erwartungen von der Erfüllung ihrer angeblichen Weissagungen. Allein nur scheinbar spricht zu Gunsten dieser Erklärung der Parallelismus. יחל heifst allerdings in der einen St. Ps. 119, 49. spem facere. Aber hier ist auch die Construktion eine andere (יחלתני, Hoffnung hast du mir gewährt), als an unsrer St. יחל mit ל heifst stets: auf etwas hoffen. Die falschen Propheten hoffen also selbst auf die Erfüllung ihrer Aussprüche; diese scheinen ihnen aus der

Nur der Sache selbst hervorgegangen zu seyn, also sich bestätigen zu müssen (bei קים braucht man nicht: Jehovah zu ergänzen. Sie hoffen wahr zu machen, zu bestätigen, vgl. Ps. 119, 106., durch den Erfolg ihre Weissagung). Dieſs entspricht auch ganz dem parallelen Gedanken: „sie sagen: Jehova's Ausspruch.“ Denn die grobe Selbsttäuschung, worin die falschen Propheten befangen sind, schlieſst auch die Täuschung anderer zugleich in sich.

8. 9. Die Strafdrohung enthält eine energische Steigerung. Vermöge der göttlichen Gerechtigkeit sollen diese mit der Theokratie innerlich längst zerfallenen Menschen, nunmehr auch äusserlich aus derselben ausgeschieden werden. Sie sollen nicht mehr in den Volksberathungen sich befinden, d. h. ihren Einfluſs auf dieselben verlieren, aufhören, als die rechten Rathgeber angesehen zu werden, von der Höhe ihrer, betrügerischer Weise angemaſsten, Auktorität herabgestürzt werden. Sie sollen aus der Liste des Hauses Israel gestrichen seyn (כתב, das spätere aramaisirende Wort für סמר), also nicht mehr zu der Zahl der Glieder der Theokratie gerechnet, aus ihrer Mitte ausgestoſsen werden, alle Rechte eines Theokraten verlieren (vgl. meinen Comment. z. Daniel S. 498.). Sie sollen überhaupt nicht zum Lande Jehova's kommen, also auch der Segnungen verlustig gehen, welche mit dem Aufhören des Strafgerichtes und der neuen Wiedereinsetzung Israels in sein früheres Besitzthum verbunden sind.

10 ff. Das hier beschriebene Strafgericht ist nur eine weitere Ausführung von Jerem. 23, 19.: „siehe! ein Sturm von Jehovah, Zorn gehet aus, und ein herabstürzender Sturm stürzet auf das Haupt der Frevler.“ (Vgl. Vs. 11.). — יען רביען, darum und gerade darum weil — eine besonders feierliche Art der Ankündigung (vgl. Ezech. 36, 3.). Sie findet sich sonst nur noch in den Strafdrohungen Levit. 26, 43. und ist von dorther wohl in uns. St. entnommen. התעו את־עמי. Dasselbe urgirt auch Jerem. 23, 13. 32. mit denselben Worten. (Die Form טעה für תעה ist eine spätere Aramaisirende.) Auch die Worte: „sie sprechen: Friede“, (d. h. sie reden nur vom Glücke des Volkes,

verkündigen ihm nur Gutes) finden sich Jerem. 23, 17. nach dem Vorgange von Micha 3, 5.

Die Strafdrohung des Jerem. giebt dem Ezech. Veranlassung zum Gebrauche eines Bildes, der Vergleichung des verführten Volkes und der gleisnerischen Sprache der Propheten mit einer vom Volke aufgeführten, von den Propheten übertünchten, von Jehovah aber umgestürzten Wand oder Mauer. והוא und es — auf das Volk zu beziehen wegen des Gegensatzes והמה. Das Bild enthält dasselbe, was in eigentlicher Rede durch das: „sie verführen mein Volk" gesagt war. Sie überziehen das ganze Treiben des Volkes mit einer Tünche. Statt die erste und vornehmste Pflicht eines Propheten zu erfüllen, das Verderben des Volkes klar aufzudecken, das Gewissen desselben zu schärfen, treiben sie durch Schmeichelei und Lobpreisung des Zustandes der Theokratie ein falsches und heuchlerisches Spiel mit derselben. Das Volk und sein Thun und Treiben gleicht einer von den Pseudo-Propheten übertünchten Wand (חוץ = dem Arab. حائط, eine Wand, gewöhnlich geschmückt, mit Verzierungen versehen; vgl. Kosegarten, chr. Arab. p. 2, l. 11.). Das Bild einer geschmückten, übertünchten Wand steht im guten Sinne (vgl. Sirach 22, 17.: *καρδία ἡ δρασμένη ἐπὶ διανοίας συνέσεως ὡς κόσμος ψαμμωτὸς τοίχου ξύσου*), aber im üblen Sinne noch viel häufiger, vgl. das *τοῖχε κεκονιαμένε*, Act. 23, 3. von demjenigen, der durch äusseren Schein das innere Böse und Verderben heuchlerisch zu verbergen sucht; vgl. Matth. 23, 27. Seneca de provid. c. 6.: miseri sunt sordidi, turpes, ad similitudinem parietum suorum extrinsecus cultorum. — Der Ausdruck תפל ist unstreitig gewählt in Rücksicht auf Jerem. 23, 13.: „an den Propheten Samarias sah' ich תפלה". vgl. Klagl. 2, 14.: „deine Propheten schauen שוא ותפל". Dort steht der Ausdruck im übergetragenen, bildlichen Sinne, hier aber im physischen Sinne, jedoch mit Anspielung auf jenen. Das eigentliche Wort für Tünche ist: טוח, Vs. 12., wofür das bei weitem kraftvollere תפל hier gesetzt ist (vgl. auch 22, 28.). Das Wort ist aber sowohl seiner eigentlichen als figürlichen

Bedeutung nach bisher nur mangelhaft bestimmt worden. חפל hängt zusammen mit den im Semitischen, und namentlich auch im Hebr. weitverzweigten Wurzeln חף, דב, דף, זב. Die sinnliche daran haftende Grundbedeutung ist: tappen, trippeln, vom schwankenden, langsamen, schleichenden Gange gesagt; so דבב, טפף — und davon viele Derivata, wie דֹּב, der Bär, דִּבָּה, die Schleicherei, Verläumdung, טף, das kleine Kind (im Rabbin. Samarit. Arab. erweitert zu: טפל). Dieser Grundbegriff wird auf flüssige Gegenstände übertragen, und steht von langsam fliefsenden, rinnenden, tröpfelnden Bewegungen derselben; so דבב (Cant. 7, 9.), fliefsen, נטף, träufeln, triefen, זוב, triefen (Aram. רוב) vgl. auch ראב, אדב, דוה, zerfliefsen, zergehen, schwach, kraftlos, krank seyn u. a. Besonders werden diese Wurzeln gebraucht zur Bezeichnung von Flüssigkeiten des menschlichen und thierischen Körpers, von allen schleimartigen Flüssigkeiten; so זוב vom Schleim, Saamen- und Blutflusse (vgl. das Aram. רוב), דבונים (2 Regg. 6, 25. wahrscheinlich: stercus columbarum), das Arab. سَبّ, von eiternden Blutwunden, dem durch den Körper schleichenden Gifte, תוף, speien, erweitert zu חפל (טפל) Speichel fliefsen lassen (vgl. Hitzig, z. Jesaia S. 373.) u. a. Mit diesem letzten physischen Grundbegriffe hängen zwey andere, in den abgeleiteten Formen vorkommende Bedeutungen zusammen a) garstig, schmutzig, widerwärtig, ekelhaft seyn — so das Arab. نَتَّ. Das Ar. نَتْن steht theils vom Speichel, theils vom garstigen Geruche: نَتْنَة ist foetor. Von dem Hebr. תוף leitet sich תֹּפֶת, etwas garstiges (Hiob 17, 6.), ein gräuelhafter Ort, her. Im Syr. bedeutet ܚܦܠ, inquinavit, foedavit, polluit, ܚܘܠܐ, foeditas, pollutio. (Zusammen hängt damit auch תעב, verabscheuen, תּוֹעֵבָה, ein Gräuel.). Im Latein. vgl. spuo und spurcus. Das Hebr. חפל kann darnach im Hebr. nur bezeichnen: garstig, widerwärtig, verächtlich. So

steht das Wort Jerem. 23, 13. von den im Namen Baals weis genden, götzendienerischen Propheten: „ich sah an ihnen Ek haftes, Gräuel", (vgl. Vs. 14.). Eben so Hiob 24, 12.: „E Gott kümmert sich nicht um Gräuelhaftes", Hiob 1, 22.: „E erlaubte sich nichts garstiges (sündliches; vgl. 2, 10.) g Gott" *). So auch תִּפְלָה im rabbin. Sprachgebrauche darüber Wagenseil, ad tr. Sota p. 497 sq.) vom buhleris garstigen Treiben. b) Mit der physischen Bedeutung: sch mig seyn, hängt zusammen die Bedeutung: kleben, ankl verkleben, zusammen fügen. So טפל conglutinare, (eige etwas aufkleistern; vgl. Schultens ad Job. p. 324. Hirz Hiob S. 82.), חפר etwas zusammenfügen, heften, nähen (un tig zuletzt von Tuch, z. Genesis S. 87. auf die Wurzel zurückgeführt, mit der Grundbedeutung rupfen); und viel

*) Ganz unrichtig leiht man in diesen Stellen dem W die vermeintliche Grundbedeutung: ungesalzen, schmacklos, fade, daher: ungereimt, thör Im Arab. findet jene wenigstens keine Stütze. Im E beruft man sich dafür mit Unrecht auf die eine St. J 6, 6., wo aber zu übers. ist: „kann auch genossen wer das Garstige (das ungenieſsbare, das widerwärtige), Salzlose?" Dem תפל entspricht im Parallelismus g genau auch der Grundbedeutung nach רוּר, eigentl Schleim, Speichel, hier Bezeichnung des Ungenieſs ren, Widerwärtigen, Ekelhaften. Wenn im Rabb תפל von faden, salzlosen Dingen gesagt wird (wie sch Jarchi z. Hiob l. c. sagt: res quae est insulsa et o habet sale nec salita est, vocatur תפל lingua Mischn so liegt die Vermuthung sehr nahe, daſs dieser Sprach brauch erst aus dem biblischen, namentlich der Auffass unterer Stelle hervorgegangen sey. Das Richtige aber dort schon Schultens, p. 171.: requiritur aliquid p tidum, nauseamque creans ex vs. seq. — Id [sputu nemo comederit, sed merito fastidiat.

תב ausgehende Stämme, wie דבך zusammenfügen, davon דבך, paries, דבק kleben u. a. Darnach ist תפל das zum Verkleben, Verdecken einer Wand gehörige, wie טפיל, טפילה, im Rabbin.: crusta parietis (Buxtorf, p. 902.). Jarchi sagt: תפל est terra similis calci, sed illa non resistit pluviae. Der Chald.: טין פטיר דלא תבן, bloſser Lehm ohne Stroh. Sie [illegible] die Amphibolie des Wortes תפל, Tünche, welche aber [illegible] der Anspielung auf die andere ethische Bedeutung: garstiges, verächtliches liegt.

11. Die Ankündigung des Strafgerichtes. Die Stimmung des Propheten, sein aufs höchste erregter Unwille macht sich hier in besonders affektvoller Rede geltend. So steht sogleich im Eingange das ויפל, und es soll fallen — als kurzer energischer Inbegriff der ganzen Strafe: Fall, Untergang, schmähliche Vernichtung. Die Kraft der Rede wird durch die Paronomasie noch gehoben, welche das ויפל mit dem unmittelbar vorangehenden תפל bildet. Das ו im Anfange der Rede [illegible] hier und Vs. 13. gerade wie in dem Droh-Worte göttlichen [illegible] Ps. 2, 6., sofern in der affektvollen Sprache die Worte der Drohung nur unvollständig mitgetheilt werden, ein vorangehender Gedanke zu suppliren ist. Eben so zeigen die folgenden abgerissenen Redeglieder den Affekt des Sprechenden. „Es entsteht ein wegschwemmender Regen" — ein häufiges Bild der Zerstörung und Vernichtung, vgl. meinen Comment. [illegible] Daniel S. 381. Gemeint ist ein זרם קיר ein Wände wegschwemmender Regen, wie er kurzweg genannt wird Jes. 25, 4. vgl. [illegible], 13. Platzregen, Hagel und Sturmwind — die drei mächtigsten zerstörenden Gewalten in der Natur, verbindet der Prophet, wie Jes. 30, 30.: Wasserfluth, Unwetter, Hagelsteine; vgl. Matth. 7, 25. 27.

Und ihr Krystall-Steine fallet hernieder. Angespielt ist auf Ereignisse der alten heiligen Geschichte, wo Gott durch Hagelwetter straft (Exod. 9, 18. Jos. 10, 10.); daher der in Palästina seltene, aber in den meisten Fällen sehr furchtbare und verderbliche Hagel (Hiob 38, 22.) bei der Schilderung aus-

serordentlicher göttlicher Strafgerichte nicht fehlt, Ps. 18, 13. 14. Jes. 30, 30. Der Prophet läfst die aus ihren verheerenden Wirkungen bereits bekannten Hagelsteine defshalb gleichsam aufgefordert werden, sich aufs Neue in jener Weise zu zeigen. Aus dieser fast dichterischen Form der Rede erklärt sich auch die Wahl des Ausdrucks Krystall-Steine für: Hagel-Steine (אבני ברד, vgl. darüber Gesenius z. Jes. I, S. 878.), vgl. auch 38, 22. Hiezu gab die Ansicht der Alten, welche den Krystall für verdichtetes Wasser hielten (vgl. Diodor. Sic. II, 52.: *τοὺς γὰρ χρυσάλλους λίθους ἔχειν τὴν σύγασιν ἐξ ὕδατος καθαροῦ παγέντος* etc.) Veranlassung, welche Ansicht sich in dem hebr. Namen קרח Eis und Krystall (1, 22.), wie in dem Griech. *χρύσαλλος* zeigt. Für das Hebr. קרח ist von Ezech. der arab. Name (mit dem arab. Artikel) beibehalten, da den Hebräern der Krystall wahrscheinlich von Arabien aus zukam (vgl. Plin. h. nat. XXXVII, 9.). Das verwandte Arab. جسّ und جشّ bezeichnet zwar den Amethyst, (vgl. Ravius, spec. Ar. l. Teifaschii de gemmis p. 17. 44. 102.), allein theils weichen die arab. Namen der Edelsteine bedeutend von den Hebräischen ab, theils hat Pareau (comment. de immortal. notit. etc. p. 325 sq.) nachgewiesen, wie gerade der Amethyst für eine Krystall-Art angesehen wurde. — Und ein Sturmeswind breche herein. Das Verbum בקע im Piel steht Vs. 13. in dem Sinne: hervorbrechen lassen — eigentlich von Wasserströmen gesagt, Habak. 3, 9. —; hier intransitiv hervorbrechen, losbrechen; vgl. das Hiphil 2 Regg. 3, 26. Ventus frangere vel findere dicitur, quum vehementer flat, sagt Schultens, animadvv. phil. ad h. l., der diesen Gebrauch trefflich aus dem Arabischen خرق und قصف erläutert hat.

12. Die Ausführung des göttlichen Strafgerichtes. Der Prophet sieht dasselbe vor seinen Augen vollziehen. Nichts bleibt von der Wand und der Tünche, von dem ganzen, auf einem elenden Grunde gebaueten, ohne inneren Halt, ohne objektive Wahrheit dastehenden Treiben der Verführer und der getäuschten Menge übrig.

13—16. Aus der inneren Anschauung, die sich in die Be-

trachtung der Zukunft ganz versenkt hatte, heraustretend, wendet sich nunmehr der Prophet an die Gegenwart. In eindringlicher Rede hält er dem abtrünnigen Geschlechte seiner Zeit jene Strafe, welcher es mit schnellen Schritten entgegen eilte, vor. Er verkündigt, dafs gerade sie, seine Zeitgenossen gemeint seyen, als die Thäter und die deſshalb dem Gerichte bereits Verfallenen. In ausführlicher Wiederholung hält er ihnen deſshalb nochmals das von Jehovah gesprochene Strafurtheil vor, damit Niemand sich entschuldige, vielleicht aber der eine oder der andere noch dem Abgrunde des Verderbens entrissen werde. Daher Ezech. gegen den Schluſs der Rede hin das Bild noch eigends erklärt, gleichsam um jedes Miſsverständniſs zu entfernen, wer und was gemeint sey. So braucht er schon Vs. 14. den Ausdruck: „und sie fällt und ihr geht zu Grunde in ihrer Mitte", indem er (wie der Wechsel des genus zeigt) schon hier nicht mehr das Bild sondern die Sache im Auge hat, die untergehende Stadt, Jerusalem, die unter ihren Trümmern begrabenen Lügenpropheten. Noch deutlicher sagt er Vs. 15. 16. geradezu, die elenden Tüncher seyen die falschen Propheten Israels.

17 ff. Der zweyte Theil der Rede, gegen die falschen Prophetinnen gerichtet. Die Rede ist hier unabhängiger und selbstständiger, als im ersten Theile. Ezechiels Eigenthümlichkeit tritt hier in conciser Energie hervor, womit eine gewisse Dunkelheit des Abschnittes zusammenhängt. — Die Prophetie als eine freie Gabe des göttlichen Geistes war nicht an ein bestimmtes Geschlecht gebunden: auch die Namen von mit prophetischem Geiste ausgerüsteten Frauen glänzen in der Geschichte des A. T. (Mirjam, Deborah, Hulda). Wenn auch im unvollkommneren Maafse sollte das Volk doch fortwährend die Wahrheit erkennen, dafs einst eine Zeit allgemeiner Geistes-Ausgieſsung für dasselbe anbrechen werde (Joel 3, 1 ff.), dafs Gott die Gaben seines Geistes austheile ohne Rücksicht auf menschliche Schranken und Absonderung, wem er will, nach der freien Bestimmung seiner heiligen Liebe. Um so schnöder und sträflicher war die Verkehrung dieser göttlichen Ordnung, wie sie in der Karrikatur des falschen Prophetenthums bei den Frauen heraustrat. Ein besonderer Reiz dazu lag unstreitig in der heidnischen Umgebung der Israeliten, in welcher es Weissagerinnen gab, wie dieſs namentlich aus der alten arabischen Sagen-Geschichte bekannt ist (vgl. Schultens, histor.

Joctanid. p. 169 sq. de Sacy, mém. de l'acad. des Inscript. XLVIII. p. 492. 634 sq.). Durch dieses heidnische Element ward die Unnatur, das Zerrbild jener Weissagerei noch gehoben — das Böse des falschen Prophetenthums trat hier in besonders grellen Farben, in seiner ganzen Rohheit hervor.

18. Die Rede beginnt mit einem Weherufe über das empörende Treiben der Sünde. „Wehe ihnen, die zusammennähen Teppiche für alle Armgelenke und die Mäntel über das Haupt von jeglicher Gröfse, um Seelen zu fangen. In schroffem Contraste steht hier das Leben schon seiner äusseren Erscheinung nach mit dem Vorgeben, Prophetinnen zu seyn (Vs. 17.). Wenn mit aller Energie die Propheten Gottes der Ueppigkeit und Lasterhaftigkeit der Weiber, worin sich ihre fleischliche Sicherheit im Angesichte der göttlichen Strafgerichte abspiegelt, entgegen treten (wie Jes. 3, 16 ff. 32, 9 ff.) — so fröhnen diese Weiber dagegen selber ganz der Sinnenlust ihrer Zeit. Ihr Leben ist ein üppiges, buhlerisches. Sie gehen darauf aus, haben es darauf angelegt „Seelen zu fangen". Der Ausdruck ist dem Gegenstande ganz angemessen; er steht recht eigentlich vom buhlerischen, ehebrecherischen Weibe, von welchem es Provv. 6, 26. heifst: „eines Mannes Weib fängt kostbare Seelen", נפש יקרה תצוד, vgl. 7, 22. 23. Sirach 9, 8 ff. Hier ist es auf den Tod derer abgesehen, die in die Schlingen der listigen Buhlerinnen gerathen (vgl. Ewald, poet. BB. IV. S. 74.). Das Verb. צוד von den lockenden Verführungskünsten der Buhlerinnen gesagt, wie ähnliche Ausdrücke bei den Griechen (wie θηρᾶν, ἀσπαλιεύειν) auch im erotischen Sinne gebraucht werden (vgl. Aristaenet. I. ep. 17. Burmann ad Phaedr. IV, 4. p. 172.).

Dem angegebenen Zwecke entsprachen ganz die aufgebotenen Mittel. Aus prachtvollen Teppichen bereiten sie ein bequemes, üppiges Ruhelager, verwenden alle Sorge auf üppige prachtvolle Kleidung. Sie nähen Decken, Teppiche, כסתות (vgl. Vs. 20.). Die ungewöhnliche Form von כסת erklärt sich vielleicht daraus, dafs es ein stehender Ausdruck, ein terminus technicus für eine bestimmte Art von Decken war. Im Arab. ist كِسأ ein grobes, wollenes Gewand — zu unterscheiden von كِساء, wel-

des gewöhnlich ein kostbares Kleid, einen kostbaren Stoff (womit z. B. die Kaaba alljährlich bedeckt wird) bezeichnet, Abulfedae ann. II. p. 44. 88. 653 sq. Adler; Frähn z. Ibn Foszlan §. 75. Hier sind speziell solche Teppiche gemeint, welche zu Polstern, Ruhebetten verwandt wurden. Auf ihnen gelagert ergaben sich jene Weiber der Ueppigkeit, der Wollust. Dieſs erhellt aus Vs. 20. und so bilden eine genaue Parallele zu uns. St. die Worte der Buhlerin, Provv. 7, 16.: „mit Teppichen habe ich geschmückt mein Lager, mit bunten Decken von ägyptischem Garne“. Solche Ruhebetten bildeten einen hauptsächlichen Zweig des hebr. Luxus, der herrschenden Ueppigkeit (vgl. Amos 6, 1. 4. Dougtaeus, anall. ss. p. 279 sq. Hartmann, die Hebr. III, §. 350 ff.). Unter den Belohnungen, welche Muhammed den Gläubigen im Paradiese verhieſs, nehmen die weichen üppigen Ruhebetten eine nicht unbedeutende Stelle ein (Koran Sur. 18, 30. 76, 13. Hinkelm., Barhebr. chron. Syr. p. 103.) — so wird denn auch hier noch die üppige Bequemlichkeit derselben hervorgehoben in den Worten: על כל אצילי ודי. Die Form ודי sucht zwar Verbrugge (de nomm. Hebr. plur. num. p. 191 sq.) für einen Singularis zu erklären, nach der Analogie von שׁדי, f. שׁדה. Allein der Fall ist ein anderer, da sich Spuren einer Form ודה sonst nicht im Hebr. finden. Richtig hält man daher die Form mit Gesenius, Lehrg. S. 537., Ewald, §. 359. für eine abgekürzte Dual-Form, welche erst dem entartetsten Sprachgebrauche anzugehören scheint, wozu im Hebr. noch keine ganz sichere, sondern nur im späteren Chaldäischen und Talmudischen — im Samaritanischen, ist ungewiſs; s. Uhlemann, instit. l. Sam. p. 104. — eine Analogie aufzufinden ist (vgl. Buxtorf, gr. Chald. p. 26 sq.). — Der Ausdruck אצילי ידים findet sich nur noch Jerem. 38, 12. (אצילות ידים) — (über Ezech. 41, 8. s. die Anmk. das.). Ganz unrichtig fassen denselben manche wie noch Gesenius, thes. I, p. 144. von den Knöcheln der Hand. Es sind Handgelenke, die zur Hand gehörigen Gelenke im weiteren Sinne. Dieſs zeigt schon die Vergleichung des Arab. وَصْل, commissura ossium, artus.

Im Syrischen steht ܡܪܝܢܐ in der Bedeutung Ellenbogen, Sirach 9, 10. (nach der abweichenden Lesart, s. darüber Bretschneider, p. 164.). In der St. des Jerem. ist die Bedeutung Knöchel ganz unstatthaft: man muſs übers.: „lege die alten Lumpen und Lappen unter deine Achseln", denn nur so konnte der kraftlose Mann aus der Grube an Seilen herausgezogen werden *). Nur so erklärt sich der übergetragene Gebrauch אצילי הארץ Jes. 41, 9., wo Hitzig (S. 487.) richtig bemerkt: „das Wort bedeutet Achsel d. i. hier Angel". An unsrer Stelle sind Achseln oder Ellenbogen zu verstehen, wie dieſs deutlich aus Vs. 20. hervorgeht, wo זרועות Arme gebraucht ist, wie denn auch hier Ephraem Syrus bei den: ܡܪܝܢܐ ܕܐܝܕܝܐ **) an die Arme (ܕܪܥܝܗܝܢ) in der Erklärung denkt. — Man hat aber an der Bedeutung Armgelenke gemeinhin aus dem Grunde gezweifelt (vgl. namentlich Michaelis, suppl. I, p. 119.), weil: ידים brachia vertere, contra usum fit linguae. Allein ein solcher weiterer Gebrauch des Wortes Hand kann nicht befremden, er findet sich vielfach verbreitet; man vgl. z. B. das Griech. χείρ, Herod. II, 121., §. 5.: νεκροῦ προσφάτου ἀποταμόντα ἐν τῷ ὤμῳ τὴν χεῖρα; ἰέναι

---

*) Richtig sagt Gaab: „Lege die Lumpen unter deine Achseln, welche unter den Stricken sind d. i. über welche die Stricke herlaufen, so daſs dieselben ohne die Unterlage in die Achseln einschneiden könnten." (Erkl. schwer. Stellen im Jerem. S. 92.).

**) Dieſs ist nämlich in der Peschito die richtige Lesart bei Ephr.; die Lesart: ܡܪܝܢܐ scheint auf einem bloſsen Versehen zu beruhen; vgl. ähnliches bei Lengerke, comment. crit. de Ephr. (Hal. 1828.) p. 38. Bei Ferrarius (nomencl. Syr. p. 181.) findet sich zwar das Wort ܡܪܝܢܐ, aber mit ausdrücklicher Verweisung auf Ezech. 13, 18. Es ist also wohl ein älteres Versehen im Texte der Peschito selbst.

ὃν ἔχοντα αὐτὴν ὑπὸ τῷ ἱματίῳ, wo Wesseling bemerkt, χείρ stehe für brachium ab humero ad extimos digitos extum; vgl. auch Passow, gr. WB. u. d. W. Dafs auch ebr. יד, ירים in jenem weiteren Sinne stehen könne, zeigen len, wie Jes. 25, 11. — In grellen Farben malt der Prophet σχῆμα τῆς καταχλίσεως (Plutarch. symp. V, 6. p. 784.) — s Armgelenk hat seinen Teppich, es ist alles aufgeboten, um Sinnenlust möglichst zu dienen. Aber nicht blofs darin, sonn auch in der Kleidung jener Weiber tritt die Ueppigkeit vor. Instar omnium nennt hier Ezech. einen Theil derselben, מסמחות. Ueber die Bedeutung des Wortes sind zwar schon alten Uebersa. getheilt, von denen es einige f. Kissen, pfkissen (Symmach.: ὑπαυχένια, Vulg.: cervicalia) neba. (So auch Rosenm., Gesenius u. a.). Allein ich gee, dafs dafür im hebr. Sprachgebrauche keine hinlängliche gründung vorliegt: die Uebersa. erriethen aber jene Bedeutung dem Parallelismus. Das Wort steht in unverkennbarer Behung zu den מטפחות, dem weiten Obergewande der Weiber, lches dem Bedürfnifs (Ruth 3, 15.), aber auch dem Luxus s. 3, 22.) diente. Die Worte מטח und סמח kommen im br. in der Grundbedeutung ausdehnen, ausgiefsen über- *), also passend von dem weiten Ueberwurfe des Mantels, er des grofsen zum Umschlagen dienenden viereckigen Tuches

*) Der Grund, weshalb bei Ezech. מסמחות statt מטפחות steht, kann in einer blofs späteren Aussprache desselben Wortes liegen. Vielleicht ist aber auch die Aenderung eine absichtliche (wie oft ähnliche Aenderungen bei den Propheten) und enthält eine Anspielung auf die Bedeutung מסמחת, Schorf, von der Räudigkeit des Kopfes, der Haut, (Levit. 13, 6 ff.); vgl. Jes. 3, 17.: „und räudig macht (שׂמח) Jehovah den Scheitel der Töchter Zions". Dann würde sich der Zusatz: על ראש an uns. St. als besonders treffend ausnehmen.

der Araberinnen. Im Arab. entspricht صفيحة, namentlich von weiten, kostbaren Zeltumhängen gesagt (vit. Tim. II. p. 412, l. 14. Manger.). Die LXX.: ἐπιβόλαια, die Pesch.: ܬܟܣܝܬܐ. Gerade in den weiten Obergewändern suchte man im Oriente einen besonderen Luxus (vgl. Schroeder, de vest. mul. Hebr. p. 269 sq.); daher nennt sie hier der Prophet: über das Haupt gehende Gewänder, was gewiſs Schroeder (p. 266.) richtig erklärt: pepla qualia sunt, quibus foeminae in Oriente totum caput, praecipue vultum, obnubunt. Das כל קומה erklärt man gewöhnlich: hominum omnis altitudinis s. staturae (Rosenm.) — und bezieht es also auf ראש. Allein diese Verbindung giebt keinen guten Sinn: man kann schwerlich sagen: Häupter jeglichen Wuchses. Die Worte können aber eben so füglich mit מספחות verbunden werden, welches mit dem על ראש einen Begriff ausmacht: also Gewänder von aller nur möglichen Höhe, für jeden Wuchs eingerichtet. Es ist dieſs ein charakteristischer Zug aus dem üppigen Leben der Weiber (Jes. 3, 22.), gerade wie im Arab. das Schleppen (Kleider mit langen Schleppen) tragen von üppiger, verzärtelter, luxuriöser Lebensart steht; vgl. Abulfeda, annal. III, p. 332. ibiq. Adler. Schultens, exc. ex Hamasa p. 427. Amrulkeis moall. vs. 23. ibiq. Hengstenberg.

Unter den abweichenden Auslegungen des bisher erklärten Theiles von Vs. 18. läſst sich unterscheiden eine eigentliche und eine uneigentliche, bildliche Auffassung desselben. Da nämlich hier von Weissagerinnen die Rede ist, und man übersah, wie dadurch, daſs hier denselben ein Dienen der Lasterhaftigkeit ihrer Zeitgenossen vorgeworfen wird, zugleich ihr Beruf als unvereinbar mit dem wahrer Prophetie erscheinen soll — so meinte man die Beziehung auf die Wahrsagerei, das götzendienerische Treiben auch hier stärker ausgedrückt zu finden. So erklärte man die כסתות und מספחות von Amuleten, also von magischen Künsten, welchen sich jene Weiber hingaben. Schon der Chald. übers. das letztere Wort: פתכומוין, wahrscheinl.: Götzenbilder (vgl. Lorsbach, Archiv II, S. 323 ff.). Ein scholion der LXX.: ταῖς ποιούσαις φυλακτήρια. So auch

Ephraem S., welchem zufolge die Kissen ihnen dienten als Amulete, mit deren Hülfe sie nach Art der Wahrsager Divination handhabten. So auch andere, s. Pradus z. d. St.; — zuletzt noch J. D. Michaelis und Jahn Einl. II, S. 579.: „Wahrsagerinnen, welche Zauberbänder verfertigten, durch die sie das Leben der Menschen zu sichern wähnten.“ Andere deuteten die St. bildlich, dann jedoch wieder in verschiedener Weise. Einige legen auf den Begriff des Verhüllens ein besonderes Gewicht; die falschen Prophetinnen umhüllen gleichsam die Herzen und Sinne des Volkes mit falschem Gerede, Trug und List. Andere verstehen dieſs von den schmeichlerischen Reden, welche sie führten (so Theodoret — zuletzt Rosenm.), wodurch das Volk in seiner falschen Sicherheit bestärkt und bethört wurde. Allein es nöthigt nichts, von der eigentlichen Auffassung abzugehen, die noch durch Vs. 21. bestätigt wird, und die bildliche Erklärung trifft eben so wohl der Vorwurf der Willkühr als des Mangels einer passenden Analogie, so daſs hier die allegorische Auffassung sich als eben so unpassend ausweiset, wie Jes. 3, 16 ff., wo eine ähnliche versucht worden ist (s. darüber Gesenius, S. 203.).

Am Schlusse des Vs. deckt der Prophet sofort das Ungereimte, Widersinnige dieses Treibens auf. Der Satz muſs als Fragesatz genommen werden. „Die Seelen wollt ihr fangen meinem Volke, und die Seelen euch selbst erhalten?“ Der Prophet hatte die Weiber als wahre Mörderinnen des Volkes geschildert. An das göttliche jus talionis kommt ihnen kein Gedanke. Sie wähnen in Mitten jenes mörderischen Treibens noch das eigene Leben zu erhalten. Daher die Frage: meinet ihr wirklich so ganz ungestraft euren Wandel fortsetzen zu können, mit dem Leben selbst davon zu kommen, während ihr andere schonungslos opfert? So paſst der Gedanke allein zum folgenden. Unrichtig erklären andere, wie Rosenm.: animas quae sunt populo meo i. e. meis, piis, animas quae sunt vobis, quae vobis sunt deditae et credunt vobis. תחיינה vitas conservatis i. e. vivendas declaratis, vitam et felicia omnia promittitis. In dieser Erklärung ist ein ganzes Heer von Willkührlichkeiten enthalten. Unmöglich können die Seelen des Volkes gerade zu die Frommen, Gottergebenen bezeichnen. Noch unzu

lässiger ist das נפשות לכנה genommen f.: Seelen, welche euch Glauben schenken. Vielmehr so wie נפ" לעמי die dem Volke gehörigen Seelen bezeichnet, so auch das ihm entsprechende נפ" לכ die euch gehörigen d. h. eure eigenen Seelen. Endlich heifst חיה nirgends vitam promittere, sondern immer: das Leben erhalten. Ueberhaupt ist aber in diesem Vs. gar nicht von den Reden, sondern nur von dem Wandel, der Handlungsweise der falschen Prophetinnen die Rede.

19. Wie sich Weiber dieser Art, in solchem Wandel als Prophetinnen beweisen werden, läfst sich erwarten. Dieſs schildert hier der Prophet. Sie entweihen den Namen Gottes, sie lügen — der Mifsbrauch des göttlichen Namens, vermöge dessen jene prophetischen Beruf und schändliches Leben für vereinbar achteten und erklärten, war die Grundlüge, welche dann wieder ein ganzes zahlloses Heer von Lügen hervorrief. Wenn schon in Hinsicht auf ihren äusseren Wandel ihnen das Prädikat von Mörderinnen gebührte, so nun noch mehr in Bezug auf ihre lügenhaften Reden. Sie sind gleichsam zwiefache Mörderinnen.

Die Selbstsucht, welche in der Entweihung des Namens Gottes überhaupt liegt, ist noch stärker bezeichnet durch das: „für einige Hände Gerste, für einige Bissen Brotes". Es kostet jene Weissagerinnen keine grofse Ueberwindung, den Namen Jehova's zu entweihen: die niedrigste Habsucht liegt ihrem schändlichen Gewerbe zu Grunde. Trefflich Calvin: Si postulassent magnam mercedem, avaritia illa inexplebilis non extenuasset eorum crimen. Sed detegitur magis earum impietas, ubi ob mercedulam sese et nomen Dei ita prostituunt. Venditabant se tamquam organa Spiritus sancti. Ergo cum hac larva decipérent populum, injuria fiebat Spiritui sancto, quum ob tantulam mercedem prophetias futiliter jactarent. Prostituebant etiam Deum ipsum; denique hoc tantumdem erat, ac si corruptae premiolo nihili, non tamen tanti facerent Dei nomen, ut ipsa tenuitas ipsas revocaret a scelere. So überbietet Ezechiel noch die Klage, welche Micha führt: „wenn ihre Zähne zu beifsen haben, sprechen sie: Friede; doch wer ihnen nichts in den Mund giebt, gegen den rüsten sie Krieg", 3, 5. Das Dingen der Weissager um Lohn war eben so alte als ächt heidnische Sitte (Num. 22, 7.), zusammenhängend

mit der Auffassung der Weissagung als einer bloßen Naturkraft, gebunden daher als ausschließliches Besitzthum an Einzelne. Doch führte schon das edlere Heidenthum in tiefer Entrüstung seine Beschwerde über τὸ μαντικὸν πᾶν φιλάργυρον γένος. (Soph. Antig. vs. 1055.). — In dem: für einige Handvoll Gerste, Brotbissen, liegt zugleich eine Anspielung auf den Buhlerlohn (vgl. 16, 33.), wie es Provv. 6, 26. heißt: „für eine Hure nur ein Stückchen Brot" d. h. eine bloße Buhlerin ist auch mit einem kleinen elenden Gewinne zufrieden. Hier also der Gedanke: sie setzten ihr buhlerisches Treiben selbst in der Handhabung ihrer Weissagerei fort, geben sich auch hier sofort deutlich als das, was sie sind, zu erkennen.

Matt und unrichtig faßt auch hier wieder Rosenmüller das Tödten und: am Leben erhalten in dem Sinne: exitium und salutem praedicere. Die Lüge hat zur Folge den Tod, das Verderben derer, welche sich durch die lügenhaften Aussprüche bethören lassen — während sie ihren Urheberinnen, die vor Gott bereits dem Tode verfallen sind, das Leben fristet, sofern sie aus derselben ein Gewerbe, einen Lebensunterhalt machen. Die Lüge sucht das Reich der Wahrheit, die göttliche Ordnung möglichst zu vernichten und umzukehren — noch wäre ihr ein Ziel gesetzt, wenn das Volk fester wäre im Glauben und in Treue gegen seinen Gott, aber auch es besteht seinem größten Theile nach aus שמעי כזב — sie hören so gerne die Lüge. — Das בכזבכם ist nicht zu erkl.: viri et foeminae, utriusque generis pseudovates (Rosenm.) — denn daß der Prophet fortwährend die Weiber in Gedanken festhält, zeigt Vs. 20. Das suff. masculi. ist also auf Rechnung der Ungenauigkeit in Bezug auf die Unterscheidung des genus bei Ezech. zu setzen.

20. 21. Ankündigung der göttlichen Strafe, zurücksehend auf Vs. 18. Viel Schwierigkeiten hat die Auslegung von Vs. 20. gemacht, welche hauptsächlich in der Auffassung des Wortes מרחות liegen. Schon die alten Uebss. schwanken in Vermuthungen über den Sinn desselben, und rathlos zeigen sich auch noch die neuesten Ausll., wie Rosenm., welcher unter andern sagt: ex verbi מרח significatione Hebraeis usitata — sensum commodum vix elicias. Die gewöhnliche Erklärung: damit sie euch

zufliegen, ist nicht nur unerträglich hart und unstatthaft, da פרח schwerlich für advolare in dem Sinne von: in jemandes Gewalt gerathen, gesagt werden kann, sondern sie giebt auch in der zweyten Hälfte des Vs. gar keinen erträglichen Sinn. Eben so willkührlich und unpassend ist die ältere, neuerdings wieder von Köster vorgetragene (hebr. Proph. S. 199.) Erklärung: „um sie zu gewinnen für die blühenden Gärten (wahrscheinlich Sitze der Wollust)". Um zu einem sicherern Resultate zu gelangen, bedarf es einer genaueren Untersuchung über das V. פרח. Dasselbe hat die Grundbedeutung: glänzen, schimmern (vgl. Delitzsch, Jesurun p. 146.), woran sich die Bedeutungen blühen, sprossen und fliegen anschliefsen (s. über ihren Zusammenhang Gesenius WB. u. d. W. נצץ.). An jene ursprünglichen sinnlichen Bedeutungen schliefsen sich dann wieder viele abgeleitete an: So die weit verbreitete: sich freuen, frohlocken (vgl. צמח eigentl. glänzen; dann: sprossen, blühen und das verwandte שׂמח, sich freuen); wie besonders in dem Arab. فَرِحَ, in vielen Derivatis (s. Freytag s. v.), in dem Syr.: ܦܪܚ eigentl. glänzen (z. B. Assem. b. Orient. I. p. 369, 18.), dann Etpa.: sich ergötzen, erfreuen (Roediger, glossar. ad chr. Syr. p. 82.). Dahin gehört das Syr. ܦܨܚ, schmausen, ܦܨܘܚܐ, convivium (vgl. שִׂמְחָה = שׂמח, ein Freudenmahl, Freudenfest), z. B. Lengerke, Barhebr. carmm. Syr. II. p. 5, 8., besonders im Zabischen, wo ܦܨܚ (neben ܦܫܚ) bedeutet fliegen und schmausen. Der Begriff der Freude wird aber auch sensu malo gebraucht (vgl. das Hebr. עלז und עלץ) von der ausgelassenen, übermüthigen, ausschweifenden Freude. So steht ܦܫܚ im Syr. von Verschwendung — ܦܨܘܚܐ steht f. lascivia, adulterium (z. B. Lengerke l. c. I. p. 8. l. 9. cod. Nasir. II, p. 74. l. 16. ed. Norberg). Im Arab. steht فَرَحٌ von der ausgelassenen, ausschweifenden, unerlaubten Freude (wie Koran Sur. 28, 76. Hinkelm.), فَرَاحٌ,

protervia, nequitia — verwandt mit فخر und dieses wieder mit فخز, פחז, vom Uebermuthe gesagt (vgl. Roediger glossar. ad Locm. fab. p. 39.). Daſs diese letztere Bedeutung auch im Hebr. Eingang gefunden, zeigt das פרחח, Hiob 30, 12. wo die Bedeutung übermüthig, muthwillig, schadenfroh (vgl. Ezech. 7, 10.: פרח הזדון) der gewöhnlich angenommenen: Brut (vgl. Schultens, p. 835 sq.) vorzuziehen seyn dürfte. — Das פרחות an unsrer St. ist demnach zu übers. Ausgelassenheit, Ausschweifung lasciviae — wie dieſs in den Context trefflich paſst: „Siehe! ich will an eure Teppiche, worauf ihr Seelen fanget zu Lustbarkeiten (Ausschweifungen)". Vgl. den ganz ähnlichen Gebrauch von עלס in der (dem ganzen Gedanken nach verwandten) St. Provv. 7, 18., wo die Buhlerin spricht: „Mit Teppichen habe ich mein Lager geschmückt — — komm laſs in Liebe uns berauschen bis zum Morgen, ergötzen uns in Liebeleien", נתעלסה באהבים.

Der zweyte Theil des Vs. ist zu erklären: „ich reiſse sie (die Teppiche) von euren Armen weg und gebe frei die Seelen, welche ihr finget, (als) die Seelen zu Lustbarkeiten". Die Strafe besteht zunächst darin, daſs die Teppiche, das Mittel der sündlichen Lust und des Frevels vernichtet werden. Die Rolle der Verführung ist nun zu Ende gespielt — die Seelen, welche dem Untergange von den Verführerinnen bestimmt waren, sind nun frei, erkennend den Abgrund, in welchen sie gerissen wurden. Das את־נפשים ist Apposition zu dem relat. אשר. Sie machten Jagd auf das Leben vieler, behandelten das Volk als Seelen, die nur dem elenden Sinnenrausche dienen sollten. Der Wechsel des genus נפשות und נפשים ist wohl absichtlich, zumal bei einem so wesentlich seinem Begriffe nach Femininum seienden Substantiv wie נפש (Ewald, §. 366.). Die Masculinarform hebt mehr den concreten Begriff hervor: die einzelnen Individuen, vgl. das Verhältniſs von: דורים und דורות. Der Zusatz: „diese zu Ausschweifungen bestimmten (von euch

auserkorenen) Seelen" — ist anschaulich malend, eine Art von Ausruf. Schon glauben die falschen Prophetinnen, ihres Fanges gewifs zu seyn, als sie ihnen eben so plötzlich entrissen wird. Andere Auslegg. s. bei Rosenm.

21. Dasselbe Schicksal ergeht über die Prunkgewänder der Weiber. Das Volk soll nicht mehr dem Einfluſs ihrer verführerischen Reize ausgesetzt, eine Beute (מצרה) derselben seyn.

22. 23. sieht auf Vs. 19. zurück. Gemäſs ihrem Weissagen ist nunmehr auch ihr Lohn. Das dort als lügnerisch bezeichnete Treiben zeigt sich nach zwey Seiten: feindlich gegen das Gute, als Entmuthigung, Unterdrückung des Gerechten, und als Begünstigung des Bösen, Förderung des Reiches der Finsterniſs. הכאות לב, kleinmüthig machen, einschüchtern; über נאה s. Gesenius, thes. 3. p. 652. שקר in Lüge, lügenhafter Weise. — Der Böse wird in seinem Wandel von den Verführern angefeuert zum Beharren in demselben, verhindert an dem einzigen Rettungsmittel, aufrichtiger Buſse; und zwar לה חיתי, indem man ihm das Leben fristet, stärker als: promittendo ei omnimodam felicitatem (Rosenm.) — dagegen s. zu Vs. 18. —, man thut selbst alles mögliche um ihm das Leben, den Genuſs desselben in seiner Weise möglichst zu fristen. — Zu Vs. 23. bemerkt Calvin: hoc non debet intelligi, ac si Deus promitteret mulieribus istis sanam mentem, ut desinerent ita populum venari suis decipulis: sed confirmat quam ante vidimus sententiam, nempe obnoxias fore omnium ludibriis, ut pueri quoque ipsi agnoscant fuisse mera mendacia, quae jactabant pro oraculis. — Denique hoc non ad ipsarum affectum sed ad effectum rei potius aptari debet. — Ubi ergo quisque suae impietatis justas dedit poenas, tum deprehensa fuit vanitas istarum mulierum: ita factum est ut cessaverint divinare.

Cap. XIV.

enthält zwey Reden des Propheten (Vs. 1—11. und 12—23.), welche eng mit einander zusammenhängen, zugleich aber auch mit dem Vorigen in inniger Verbindung stehen.

Auf das Nachdrücklichste hatte sich der Prophet Cap. 13. gegen die von dem falschen Prophetenthum ausgehende Macht der

führung ausgesprochen — darnach konnte es scheinen, als
e alle Schuld nur in und an jenen Verführern, als sey das
k selbst mehr oder weniger schuldlos und müsse deßhalb
h von der Strenge des Strafgerichtes befreiet seyn. Gegen
en Wahn erklärt sich die nunmehrige erste Rede. Wenn
on 13, 19. durch die Aussage, das Volk höre so gerne die
e, seine Schuld angedeutet war, so lesen wir hier die weitere
führung jenes Thema. Der Grundgedanke ist: denen, welche
willig ihr Ohr der Verführung leihen, dieselbe aufsuchen und
ünstigen, steht dieselbe Strafe bevor als den falschen Prophe-
selber (Vs. 10.).

Hiezu hatte der Prophet noch eine besondere Veranlassung
l Aufforderung. Die Aeltesten der Gemeinde *), in Folge der
heren Aussprüche, der ganzen prophetischen Wirksamkeit und
Auktorität, welche bereits Ezech. genoß, kommen zu ihm
l wenden sich an ihn mit Anfragen, in der Erwartung, von ihm
Namen Gottes Antwort und Auskunft zu erlangen. Da hatte
ech. eine herrliche Gelegenheit, an seinem eigenen Beispiele
i Gegensatz zwischen wahren und falschen Propheten klar her-
ttreten zu lassen. Und er versäumt dieselbe so wenig als in
lterer Zeit bei einer ähnlichen Veranlassung der Prophet Sa-
arjah (Cap. VII.).

---

*) Mit Unrecht denken hier Manche (wie Junius, J. H. Michaelis, Grotius, Dathe) an Palästinenser, an eine Gesandtschaft von dort her. Dieß wäre nothwendig anders zu bezeichnen gewesen als durch den allgemeinen Ausdruck 14, 1. Wenn sich aber die Rede des Propheten auf Judah und Judäische Verhältnisse bezieht, so ist dabei zu erwägen, theils daß auch für die Exulanten alle darauf sich beziehenden Aussprüche von hoher Wichtigkeit und Bedeutsamkeit waren (vgl. z. B. 11, 25.), theils daß der Prophet jene Aeltesten als die Repräsentanten des Ganzen ansieht, in welchen der in der Masse verbreitete Geist sich nur aussprach (14, 6.), daß ihre Anfrage aber gerade auf Palästinensische Verhältnisse, welche sie mit den übrigen als in engster Verbindung stehend auffaßten, sich bezog.

Die Anfrage selbst läfst er einstweilen bei Seite: sie konnte keine genügende Beantwortung erfahren, solange der Grund und Boden, aus welchem sie hervorgegangen war, unberücksichtigt blieb. Diese subjektive Seite, die Gesinnung in ihrer vollen Unlauterkeit deckt er schonungslos auf. Von Jehova's Geist getrieben und erleuchtet, durchschauet der Seher sofort den Unterschied des äusseren trügerischen Scheines und des inneren Gehaltes. „Ihr seyd Götzendiener" — ruft er ihnen zu — so, in dieser geistigen Verfassung kann Jehovah mit euch keine wahre Gemeinschaft haben.

Man mufs hier zurückdenken an das Gesetzes-Wort, Deuter. 13, 1 ff. Wohl hatte der Prophet ausserordentliche göttliche Strafgerichte verkündigt, durch welche das falsche Prophetenthum aus dem Volke ausgerottet werden solle — aber das Bestehen desselben unter dem Volke war zugleich ein unendlich schwerer Anklagepunkt gegen dieses. Bereitwillig hatte es den Geist der Verführung in sich aufgenommen und geduldet: von dem Rechte aber und der Verpflichtung, den falschen Propheten zu tödten, keinen Gebrauch gemacht. So war also der gewichtige Ausspruch des Gesetzes ganz unbeachtet geblieben und in Vergessenheit gerathen, dafs wenn ein falscher Prophet das Volk zum Abfall von Jehovah verlocke, Jehovah damit das Volk *versuche*, um zu erfahren, ob es seinen Gott von ganzem Herzen liebe, oder mit einem getheilten und abtrünnigen Herzen ihm gegenüber stehe. Diese Versuchung war denn auch über das Volk gekommen; es war derselben erlegen; es hatte seine götzendienerische Gesinnung klar bethätigt. Hieraus erklärt sich, wefshalb der Prophet den Aeltesten, den Repräsentanten des ganzen Volkes, *Götzendienst* geradezu vorwirft. Man würde irren, wollte man darunter allein den rohesten äusserlichen Götzendienst verstehen — solche Leute würden gar nicht an den Propheten sich gewandt haben — die Beschwerde ist eine ganz allgemeine, auf das ganze Volk sich beziehende (Vs. 6.). Gemeint ist die dem feinsten wie dem gröbsten Götzendienste zu Grunde liegende Gesinnung, die sich von Gott lossagt und im Gegensatze zu ihm begriffen ist — welche hier der Prophet an das Gesetz erinnernd und dadurch seinem Vorwurfe eine besondere Energie gebend, geradezu als Götzendienst bezeichnet, indem er von der *Form* absehend, das *Wesen* allein im Auge hat.

Den Ausspruch des Gesetzes weiter führend sagt nunmehr
h: Noch einmal will Jehovah jetzt durch seinen wahren
ten euch **versuchen** — nicht bloſs wie bisher durch
e Propheten, deren verführerischen Worten ihr erlegen
; sondern durch das Wort der Wahrheit, um die noch em-
pfänglichen Gemüther zur Buſse zu rufen, den Unbuſsfertigen
Strafe anzukündigen (Vs. 4—8.); dergestalt daſs nunmehr
Sendung falscher Propheten, diese Plage zur Versuchung
über dasselbe ihrem letzten göttlichen Endzwecke nach ver-
t erscheint, nämlich um das Volk von seinen unlauteren Schlak-
zu reinigen und zu einem wahren Volke Gottes zu machen
0—11.).

Indeſs können wir uns schwer denken, daſs die harte An-
des Propheten nur eine ganz allgemeine, den Zustand sei-
Zeit überhaupt berücksichtigende war. Sie würde dann ihr
Ziel verfehlt, an Eindruck verloren haben, wenn sie nicht
bestimmtere Veranlassung hatte, bei welcher der Prophet die
ige Gelegenheit benutzt, um einen heilsamen Eindruck auf
Hören auszuüben. Die **Anklage** muſs sich auf die **An-**
beziehen. Enthielt diese selbst den Ausdruck der von
verworfenen Gesinnung, so war es seine heilige Pflicht,
Licht der Wahrheit darüber leuchten zu lassen.

Zwar hat man sich gemeinhin damit begnügt, die Anfrage,
Begehren der Exulanten als ein hier gänzlich mit Stillschwei-
übergangenes Faktum anzusehen. Man hat sich dadurch
verleiten lassen, den zweyten Theil des Abschnittes als
von dem ersten gänzlich losgerissenes Stück anzusehen — ein
stand, der bei der bisher so streng durchgeführten Einheit
dem inneren Zusammenhange von Cap. XII. an schon gerech-
Bedenken erwecken muſs. Eine nähere Prüfung dieses Stük-
und zwar schon die Wahrnehmung, daſs das ganze auf Je-
14. und 15, 1 ff. zurück sieht, (s. die Anmk. zu 14, 12.)
, daſs beide Theile in einem ursprünglichen Zusammenhange
den: wenn aber dieser bestand, so kann füglich Vs. 12—23.
s anderes als die **Antwort auf die Anfrage der Ael-**
sten enthalten. Damit steht die Betrachtung des Einzelnen in
ster Harmonie.

Wären die Aeltesten zum Ezech. gekommen mit derselben
sinnung, mit welcher Jeremias damals vor das Angesicht des

Herrn trat: „wir kennen, Jehovah, unser Unrecht, die Schuld unsrer Väter; denn gegen dich haben wir gesündigt“ (14, 20.) — so wäre der harte Vorwurf, womit der Prophet sie empfängt, unerklärbar. Aber das Gegentheil erhellt auch aus Vs 21 f. Man hielt darnach das Schicksal Judah's, wie es Ezech. selbst gemäfs den Gesetzes-Drohungen geschildert hatte, für zu hart, als ob dasselbe nicht in gehöriger Proportion stehe mit den Vergehungen des Volkes. So trat in jener Anfrage eine mangelhafte Erkenntnifs des Abfalls der Theokratie hervor, man zeigte sich nicht durchdrungen von dem Bewufstseyn, wie ungeheuer der Abgrund des Verderbens, der Gottentfremdung sey, in welchen das Bundesvolk gerathen war. Man nahm den Götzendienst in Schutz, fühlte für die ihm anhangende, in Sünden grofsgewordene Masse eine Sympathie, welche der Prophet selbst als götzendienerische Gesinnung und Richtung bezeichnen mufste.

Die Anfrage war eine zwiefache und darnach ist es auch die Antwort: a) sollte nicht um der Gerechten willen dem Ganzen der Theokratie Schonung widerfahren? Die Anfrage enthielt zugleich eine Anklage, einen Vorwurf gegen Gott, als ob er den Schuldigen mit dem Unschuldigen strafe, einen Zweifel an Gottes vollkommener Gerechtigkeit (vgl. Ezech. 18.). Der Prophet antwortet: je nach der Gerechtigkeit eines jeden einzelnen wird ihm widerfahren, das Ganze aber nicht um weniger einzelner willen verschont werden, hätten sie auch eine noch so vollendete Gerechtigkeit aufzuweisen. (Vs. 12 — 20.). b) Sollte nicht der Theokratie zu viel geschehen, wenn sie ganz dem Verderben anheim gegeben würde? Ein neuer, noch stärkerer Zweifel an Gottes Heiligkeit, völliges Verkennen ihres Verhältnisses, ihres diametralen Gegensatzes zu allem sündhaften Treiben. Man achtete Jehovah gleich einem Götzen des Natur-Kultus. Die Antwort des Propheten lautet: Ihr werdet auf das augenscheinlichste von der Unwahrheit eurer Ansicht, der Lüge, deren ihr euch schuldig macht, überführt werden, wenn ihr den Rest des unglücklichen Volkes sehen werdet, den als ein Denkmal seiner groben Versündigung Gott zu euch führen wird — da wird Gottes Gerechtigkeit in ihrem vollen Glanze hervortreten, und jeden Zweifel, jede dagegen sich auflehnende Unlauterkeit des Herzens aufdecken und beschämen (Vs. 21 — 23.).

3. Die Bemerkung von Vatablus, Grotius: colunt

cultu non modo interno, sed et externo, wodurch das: Herz an die Götzen hängen (vgl. über den Ausdruck zu 3) und: sie vor sein Antlitz stellen, unterschieden werden ist unrichtig. Die Redensart: etwas vor sein Antlitz stellen kann wie die vielen ihr verwandten beweisen, nur geistig standen werden von einer Regel, Richtschnur, einem Ziele, dem man verfolgt. Es drückt also den Eifer, die Thätigkeit womit man jener inneren dem Götzendienste zugekehrten ung und Gesinnung gemäfs handelte. Dafs diese Handlungs- aber nicht immer gerade eine äussere, augenfällige war, gerade hier der Context. Jene Aeltesten heuchelten An- chkeit an den Propheten, nahmen das Aeussere eifriger rer seines Gottes an. Der Prophet fühlt sich berufen, diese terkeit schonungslos zu entlarven, und wirft ihnen ihren ges) Götzendienst vor; s. die Einl. z. d. Cap. Diesen be- net er speziell als einen Fallstrick ihrer Sünde, wo- sie von einer Sünde zur andern fortgerissen der Strafe an- fielen, — idola quae cultoribus suis scandalum erant ut rent et ruerent in omnia mala culpae et poenae. Mi- lis.

הֵאָרֹשׁ אֵרֹשׁ לָהֶם, sollte ich wirklich mich von ihnen chen lassen? Die Phrase enthält mehr als den blofsen äus- chen Begriff des Antwortens (LXX.: εἰ ἀποκρινόμενος μηνιθῶ αὐτοῖς;) wie Aurivillius schon sehr gut sah, er bemerkt, es werde ja doch von dem Propheten den ern ein Bescheid ertheilt, die Worte könnten also nicht einen Antwort abweisenden Bescheid aussprechen (dissertt. p. 439. Michaelis.). Jedes wahre Aufsuchen Gottes ist zugleich l seiner Natur nach ein Finden Gottes: in demselben er- sich Gott allemal als derjenige, welcher seine Hülfe und der in ächtem Glauben ihm zugekehrten Gesinnung nicht t. Daher auch Jes. 65, 1. mit כרש im parallelen Gliede verbunden ist. In jener Frage ist also ein Abschlag nicht ede Antwort, sondern auf eine solche, wie der verkehrte der Fragenden sie erwartete, enthalten: sie glaubten Gott eden zu stellen durch eine blofse äusserliche Anfrage, aber lfst sich Gottes Gnade und Wohlgefallen nicht finden. Also Sinn: nimmer werde ich solcher Gesinnung gegenüber mich

gnädig beweisen. — Die Infinitiv-Form אֹרֶשׁ, ist zunächst unter aramäischem Einflusse entstanden, dann aber auch um des Gleichklanges willen gewählt, welchen in dieser Art von Verbindung die Sprache möglichst anstrebt, woher selbst ungewöhnliche Formen gebräuchlich sind; vgl. Gesenius, Lehrg. S. 311. Ewald, krit. Gr. S. 257.

4. Der Gesinnung, wie sie in jenen Fragenden sich zeigte, will Gott vielmehr durch seine Propheten auf das Strengste entgegen treten. Sie sollen nicht zum Deckmantel der Sünde benutzt werden אני יהוה כעכ" וגו". Das Niphal von ענה steht sonst in dem Sinne: eine Antwort erhalten, sich dieselbe verschaffen; Hiob 11, 2; 19, 7. Provv. 21, 13. Da diese Bedeutung hier nicht paſst, nimmt man es gewöhnlich (Rosenm., Gesenius, Winer u. a.) f. antworten, so daſs das Niphal den Passivbegriff von Hiphil enthält (ad respondendum adduci, commoveri). Allein dagegen spricht a) daſs das Hiphil von ענה nur an der St. Kohel. 5, 19. gebraucht ist, und zwar in einem ganz verschiedenen Sinne; b) daſs ענה von Gott gebraucht in Verbindungen, wie hier, immer im guten Sinne steht, wo Gott etwas gewährt, eine Bitte erhört; c) daſs dann die Construktion mit לְ statt des Akkus. befremdend ist. Man könnte versucht seyn, das נעכה nach der Analogie des Syr. ܥܢܐ in Etpe. f. colloqui, sich unterreden zu nehmen (vgl. z. B. Assem. b. Or. II. p. 252, 10.): hier in dem Sinne: mit dem werde ich mich unterreden (ein Verhör mit ihm anstellen) über die Menge seiner Götzen. Allein der Sinn ist matt und paſst auch weniger Vs. 7. Näher dem hebräischen Sprachgebrauche liegt es daher, hier die Construktion von ענה mit בְּ festzuhalten und nach dem Vorgange der Peschito נעכה zu nehmen für: sich als Zeuge stellen, ein Zeugniſs ablegen, sich bezeugen. Das בְּ hier und Vs. 7. steht dort für gegen; hier: für (vgl. Deut. 19, 18. 1 Sam. 12, 3.). Gott tritt durch den Mund seines Propheten gegen die heuchlerische an ihn sich anschlieſsende Menge als Zeuge der Wahrheit auf, indem er die ihm abgekehrte Gesinnung eben so offen aufdeckt, als sich selbst als den alleinigen wahren Gott bezeugt.

בה (wofür das Keri die erleichternde Glosse בא setzt) ist im Aramäischen häufige Verbindung, worin der nachfolgende Nominal-Begriff durch ein vorausgehendes Pronomen anticipirt wird (Hoffmann, gramm. Syr. p. 319.) — hier kein reiner Pleonasmus, sondern einen Nachdruck auf das folgende Substantiv legend: gegen sie, die Menge d. h. gerade gegen die Menge.

5. Der Zweck Gottes, weſshalb er so in seiner Heiligkeit sich kund giebt, ist ein zwiefacher: theils den noch für höheres empfänglichen zur Buſse und Umkehr zu bewegen (Vs. 5. 6.), theils den Unbuſsfertigen und verstockten Sünder der gerechten Strafe anheim fallen zu lassen (Vs. 7. 8.). — „Um das Haus Israel zu fassen in ihrem Herzen", um dasselbe von seiner Schuld zu überführen, zur reuigen Demüthigung vor seinem Gott zu erwecken. Der Ausdruck ist stärker als der verwandte: das Herz jemandes rühren (נגע), von Gott gesagt, der den Willens-Entschluſs des Menschen auf etwas bestimmtes hinlenkt, 1 Sam. 10, 26. Am meisten entspricht das: אז יכנע לבבם הערל (Levit. 26, 41.), dann soll ihr Inneres, das unbeschnittene gebeugt, zur Demüthigung bewogen werden. — Die Demüthigung geht hervor aus der klaren Erkenntniſs der Gröſse des Abfalls von Gott (über זור vgl. Jes. 1, 4. und mein Handb. d. Bibl. I, 1, S. 191.), wohin die Entfernung von ihm geführt hat.

6. Das שׁוּב und השׁיב פנים, die zwiefache Aufforderung zur Buſse, entspricht genau dem zwiefachen Vorwurfe, Vs. 3. sie ihr Herz hangen an die Götzen, ihnen von Herzen zugewandt waren — so sollen sie nunmehr umkehren, das Herz wieder ihm zuwenden, wie sich's gebührt. Wie sie als ihr Ziel den Götzendienst vor Augen hatten, demselben alle Kräfte, das ganze Herz zuwandten — so sollen sie nunmehr ihr Antlitz auf Gott gerichtet haben, ihm ihr ganzes Inneres mit allen Neigungen, mit der ganzen Thätigkeit hingeben. Vgl. Deuter. 13, 4.

7. Die Strafdrohung wird noch nachdrücklicher durch die Erwähnung der Fremden bei dieser Veranlassung. Verboten war denselben dasjenige, was nach dem Gesetze ein besonderer Greuel war (vgl. Levit. 17, 8 ff.), so wie Verbrechen allerlei Art, welche auf dieselbe Weise an dem Fremden, wie an dem

Einheimischen bestraft werden sollten (Lev. 24, 16 ff.). Dadurch dafs die Drohung des Propheten also auf die Fremden in gleicher Weise ausgedehnt wird, wie auf die Israeliten, wird das Vergehen als ein Capital-Verbrechen, als ein freventliches Antasten der Basis der Theokratie bezeichnet, als eine Gottes-Lästerung und ähnliches. לדרש לו בי um sich bei dem Propheten Rath, Weisung von mir zu erholen. דרש mit ל bezeichnet nur äusserlich den Gegenstand, welchen man aufsucht, hier also das blofs äussere Mittel, das Organ, den Propheten, durch welchen Gott redet. דרש mit ב nimmt Rücksicht auf die Gesinnung des Vertrauens, des Festhaltens an einem Gegenstande, bei welchem man Hülfe sucht, bezeichnet also das Anfragen seinem letzten und tiefsten Endzwecke nach, die Gottheit selbst befragen (Aurivillius, diss. l. c. p. 443. Ewald, §. 528.). — Das zweyte בי bildet einen schönen Gegensatz zu dem ersten. Jenes Anfragen bei Jehovah ist in jenem Falle nur Schein und Tand: so legt also Gott selbst zu seinen Gunsten ein Zeugnifs ab, und zwar von seiner Gerechtigkeit (vgl. Vs. 4.). Das Zeugnifs besteht hier nicht in blofsen Worten, sondern in Thaten Gottes (non per os meum sed per manum meam, non verbo sed facto, non sermone sed flagello. Pradus); vgl. die ganz ähnliche St. Mal. 3, 5.: „ich bin ein schneller Zeuge gegen die Zauberer und Ehebrecher" u. s. w.

8. Bei der Strafandrohung hat der Prophet Gesetzes-Stellen, wie Levit. 17, 10. 20, 3. vor Augen. Die Worte והשימותי הו לאות ולמשלים erklären sich aus der St. Deuter. 28, 37.: והיית לשמה למשל ולשנינה, welche hier zusammengezogen sind und daher die constructio praegnans bilden. Das Verbum השים hätte schon aus diesem Grunde nie verdächtigt werden sollen, wie noch zuletzt Rosenm. dafür lesen will: והשימותיהו. Denn mit Unrecht nimmt derselbe Anstofs an der Schreibung השים für השמו, da diese Orthographie und Auflösung des Dag. f. in den spätern Büchern gerade häufig ist (Gesenius, Lehrg. S. 145.). Das: zum Zeichen und Sprüchwort werden, ist eines der stehenden Fluchworte des Pent.; vgl. auch Ps. 44, 15. —

auch im Arab. vgl. Koran. Sur. 32, 13. Schultens, monum. vet. Arab. p. 2. 8.

9. Der Gedanke: So oft ein falscher Prophet durch menschliche Mittel zur Ausübung seines sündhaften Strebens verlockt wird; so ist dabei zugleich ein höherer Gesichtspunkt festzuhalten, nämlich dafs Gott selbst den Propheten verlocke und dann seine Strafgerechtigkeit an ihm ausübe. פתה durch zärtliches Zureden, Liebkosungen jemanden überreden, zu etwas bewegen, bestimmen, im guten (vgl. Jerem. 20, 7. Hos. 2, 16.), meist aber im üblen Sinne. Der Zusammenhang ist folgender: Die Läuterung des Volkes, welche Gott mit demselben vornehmen will, steht in engem Zusammenhange mit dem Verhältnisse der falschen Prophetie zu Gott. Diese soll zwar in ihrem ganzen gegen Gott feindlich begriffenen Streben anerkannt, damit aber nicht als ein rein ausserhalb Gottes und seines Rathschlusses liegendes Moment in der Geschichte des Volkes aufgefafst werden. Vielmehr so wie Gott als der Urheber und der Vollstrecker der über sie verhängten Strafe anzusehen ist, so ist er auch als in einem bestimmten wirksamen Verhältnisse stehend zum Bösen in dieser seiner bestimmten Aeusserung aufzufassen. Die Richtung, welche das sündhafte Element im Volke nimmt, sofern es sich als das Zerrbild an die wahre Prophetie hängt, steht unter der höheren Einwirkung und Leitung Gottes, soll selbst dazu dienen, jenen Scheidungsprocefs an dem Volke zu beschleunigen und zur vollendeten Erscheinung zu bringen. So steht die St. in strengster Rückweisung auf Deuter. 13, 3., wie schon Calvin trefflich erkannte: propheta sumit illud principium ex Mose, quoties emergunt pseudoprophetae, hanc esse probationem fidei et sincerae pietatis. Tentat te, inquit Moses, Deus tuus, an ipsum diligas. Quum ergo nullus pseudopropheta surgit nisi justo Dei judicio: deinde quum Deus velit discernere sinceros suos cultores ab hypocritis: sequitur neminem posse hoc praetextu excusari, quod alii aliud dicant. Nam si id non fit nisi justa ordinatione Dei: Deus autem vult experimentum capere de servis suis et filiis, quum pseudoprophetae ita miscebunt omnia et obducent tenebras clarae luci, nemo qui vere et ex animo Deum quaeret, implicabitur ipsorum decipulis. Eine treffliche Erläuterung des Gegenstandes bietet die Geschichte 1 Regg. 22. (vgl.

2 Chr. 18.), welche der Prophet hier unstreitig so gut vor Augen hat, wie der Prophet Micha (vgl. Hengstenberg, Christol. 3, S. 239 ff.), da sie eine der denkwürdigsten Begebenheiten aus den Kämpfen des wahren Prophetenthums mit dem falschen war. Dort sieht Micha der Sohn Jemlahs in einer Vision Jehovah auf einem Thron, von seinen Engeln umgeben. Jehovah fragt (1 Regg. 22, 20.): „wer will den Ahab verlocken (יסתּה), hinzuziehen und einzufallen in Rameth Gilead? — da ging der Geist hervor und trat vor Jehovah und sprach: ich will ihn verlocken — ich will ausgehen und ein Lügengeist seyn im Munde aller seiner Propheten. Und Jehovah sprach: du sollst ihn verlocken und es vermögen; gehe aus und thue also. Und nun siehe! Jehovah hat einen Lügengeist gelegt in den Mund aller dieser deiner Propheten und Jehovah hat Böses beschlossen über dich.“ Hieraus erhellt, dafs die falschen Propheten als unter dem Einflusse einer ausser ihrer Natur liegenden Macht stehend in der h. Schrift angesehen werden, eines πνεῦμα ἀκάθαρτον, τῆς πλάνης (1 Joh. 4, 6. vgl. Vs. 1.), welches in ihnen regiert und waltet; vgl. auch Act. 16, 16 ff. Daher sagt Sacharjah; in der messianischen Zeit sollen die falschen Propheten und der unreine Geist weggeschafft werden (13, 2. und dazu Hengstenberg, Christol. 2, S. 321.). Ferner so wie der Geist der Schwermuth, welcher über Saul kam, bezeichnet wird als רוח רעה מאת יהוה (1 Sam. 16, 14 ff.), so wird auch jenes auf die falschen Seher einwirkende übernatürliche Princip nicht als eine absolute, selbstständige Macht, sondern als eine Gott unterworfene Kraft, welche sich den höheren Endzwecken Gottes fügen, ihnen dienen mufs, geschildert. — Aber diese Kraft ist zugleich keine magische, welche sich des Menschen mit Verläugnung seiner freien Selbstbestimmung bemächtigen könnte. Vielmehr ist das Sich-Anschliefsen an den Geist der Unlauterkeit, die Hingabe an seine Einwirkungen gerade des Menschen eigenste, ihm allein angehörige That. Daher an unsrer St. sogleich der Verlockung, der Versuchung die Strafe beigesellt wird: „ich strecke meine Hand aus wider ihn“ u. s. w. Der Versündigung folgt auf dem Fufse die Schuld, die göttliche Strafe nach.

Die Stelle gehört zu denjenigen in der h. Schrift, in welchen ein positives Verhältnifs Gottes zum Bösen, namentlich darin dafs

Gott die Sünde durch Sünde straft, gelehrt wird. Die jetzige Theologie hat das Verdienst den bestimmten Inhalt dieser Vorstellung als in der Schrift vorhanden immer mehr anzuerkennen (vgl. z. B. Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. S. 273.): eine tiefere Auffassung der Sünde ihrem Wesen und Grunde nach hat aber auch die innere Wahrheit jener Vorstellung zu rechtfertigen und zu entwickeln angefangen. Namentlich zeigt Jul. Müller trefflich, wie Gott allerdings auch zu dem Bösen in der Kreatur in einem lebendigen, wirksamen Verhältnifs stehe, es seinen Ordnungen unterwerfe und seinen Weltplan daran anschliefse, seine Entwickelung leite und seinem Hervortreten in That und Werk überall die Stelle anweise, welche die ewige Weisheit ihm ersehen habe (die christl. Lehre v. d. Sünde I, S. 292 ff.). Hier ist speciell von dem so unter Gottes Leitung hervortretenden Geist der Lüge und der Verführung die Rede, wie Calvin sagt: hic locus docet nullas exoriri vel imposturas vel fraudes nisi Deo volente. Dafs die falsche Prophetie mit ganz besonderer Energie gegen die Zeit des Exils hin hervortrat, erscheint sonach nicht als zufällig und bedeutungslos. Der höhere Zweck dieser Strafe, der Scheidungsprocefs zwischen Frommen und Gottlosen, ward dadurch beschleunigt, dafs die Lüge in immer kräftigerer Opposition zum Reiche der Wahrheit sich Geltung zu verschaffen suchte. Jene Periode des Volkes ist aber nur die unvollkommene Erscheinung einer Wahrheit, die ihre Geltung bis an das Ende der Welt behält: den Antitypus derselben führt uns defshalb der Apostel vor, wenn er in ächt prophetischem Geiste sagt: *διὰ τοῦτο πέμπει* [dieſs die richtige Lesart st. des gewöhnl.: *πέμψει*] *αὐτοῖς ὁ θεὸς ἐνέργειαν πλάνης, εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει· ἵνα κριθῶσι πάντες οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ, ἀλλ' εὐδοκήσαντες ἐν τῇ ἀδικίᾳ* (2 Thessal. 2, 10. 11.), wobei Olshausen bemerkt: „Gott straft die Sünde durch Sünde; defshalb sendet er den Verlornen, welche durch ihre Schuld die Liebe zur Wahrheit nicht in ihren Herzen liefsen, einen kräftigen Betrug, damit sie der Lüge glauben mögen. Die Energie des *εἰς τὸ* = *ἵνα* darf hier nach dem Sinne des Apostels nicht abgeschwächt werden; es soll eben das Gericht der Verstockung beschrieben werden. — In sofern nun hier die *ἐνέργεια πλάνης* im letzten Grunde den Anti-

christ selbst bezeichnet, der in der ἐνέργεια τοῦ σατανᾶ (Vs. 9.) seine ἐνέργεια bewerkstelligt, erscheint durch πέμψει der Antichrist als von Gott gesendet. Gott der Herr macht nicht den Antichrist, so fern er böse ist, aber wohl macht er ihn, sofern er in dieser Form und Gestalt, unter diesen Umständen und Verhältnissen auftritt, was in populärer Ausdrucksweise durch den Ausdruck: Zulassung bezeichnet wird. Die energische Schriftsprache hebt aber auch am Bösen ausdrücklich die positive Seite der göttl. Thätigkeit hervor.“ (Vgl. auch Hengstenberg, Beitr. 3, S. 463 ff.).

Wie ähnliche verwandte Stellen, so hat man auch die unsrige schon frühe falsch aufgefaſst und der eigenthümlichen Energie des Gedankens zu berauben versucht. Am gewöhnlichsten wurde dabei das Hineintragen der Idee der göttlichen Zulassung — wie schon bei den KVV.: οὐ κατ' ἐνέργειαν — ἀλλὰ κατὰ συγχώρησιν, Theodoret. Ephraem S. erklärt: „Gott wehret nicht der Verirrung.“ Diese Auffassung ward bei den Lutherischen Theologen — Luther selbst übers.: „den will ich wiederum lassen betrogen werden“ — die herrschende, deren zum Theil höchst willkührliche Künsteleien man bei Pfeiffer, duh. vex. p. 875 sq. („plerique nostratium exponunt permissive“) und Starck ad h. l. nachsehen kann. Grotius, Dathe u. a. faſsten das מתה hier poenaliter (exitum illi inferens quem non exspectat. Grot. — wobei Calov fast naiv bemerkt: habemus hic Grotium consentientem), welche Bedeutung aber mit dem Sprachgebrauche unvereinbar ist.

10. 11. Wenn so das Maaſs der göttl. Strafe nach beiden Seiten hin gleichmäſsig vertheilt ist, ersteht das Bundesvolk erst in neuer Gestalt, wie sie oft verheiſsen wurde. Es verläſst dann nicht mehr seinen Gott, und stürzt sich in dieser Ungebundenheit in die Masse seiner Gesetzes-Uebertretungen. Es wird ein zu Gott sich bekehrendes und ein durch ihn und in ihm geheiligtes wahrhaftiges Bundesvolk.

12 ff. Der Bescheid auf die Anfrage. Die Stelle muſs in ihrer engen Beziehung zu Jerem. 14. und 15. gefaſst werden. In einem merkwürdigen, ergreifenden Zwiegespräch zwischen Jehovah und dem Propheten über die Gröſse des über Israel hereinbrechenden Unglücks hatte Jerem. das Volk zu entschuldigen ge-

nicht durch die falschen Propheten und die von ihnen ausgehende Macht der Verführung; worauf er darauf verwiesen wird, daſs Gott in gleicher Weise die Verführer strafen werde, wie die Verführten (14, 13 ff.). Nachdem Jerem. aufs Neue sich für das unglückliche Volk verwendet hat, wird ihm zur Antwort gegeben, (15, 1 ff.), daſs wenn auch Moses und Samuel für das jetzige Geschlecht sich verwendeten (wie ehemals, vgl. Exod. 32, 11 ff. 1 Sam. 7.), Jehovah gleichwohl kein Herz für das Volk habe, vielmehr sollten die vier im Gesetze verhängten Cardinal-Strafen sie treffen nebst Söhnen und Töchtern. Schon das Zusammentreffen des Thema des ersten Theiles (vgl. Vs. 10.) mit dem Ausspruche bei Jerem. läſst auf eine innere Verwandtschaft auch dieses zweyten Theiles schlieſsen. Ezech. bildet eine nothwendige Ergänzung zu dem Ausspruche seines Vorgängers. Nicht nur die Intercession eines Moses und Samuel soll gegenwärtig fruchtlos seyn, sondern auch um der Gerechtigkeit eines Noah, Daniel und Hiob willen will Gott die Theokratie nicht verschonen. Auf die Anfrage, ob hier nicht der in der alten heil. Geschichte bereits vorkommende Fall eintrete (vgl. 1 Mos. 18.), daſs Gott auch um weniger Gerechten willen dem Ganzen Schonung angedeihen lasse, wird hier geantwortet: das Maaſs der Sünde sey bereits so voll, daſs nichts mehr den Arm der Gerechtigkeit Gottes aufzuhalten vermöge, nun sey die Zeit der Erfüllung für die Drohungen des Gesetzes eingetreten, und die Uebertreter desselben sollten nicht meinen, sich mit fremder Gerechtigkeit zu schützen, da Gott nur auf die Gerechtigkeit eines jeden Einzelnen Rücksicht nehme.

13. Die Worte "ארץ כי וגו sind mit Absicht unbestimmt gehalten, um die allgemeine Wahrheit des Gedankens klarer hervortreten zu lassen. Der Sinn: wenn ein Land, wie die Theokratie bis zu dem Grade sich vergeht. Vgl. z. B. Deut. 11, 12.: ארץ אשר־יי׳ אלהיך דרש אותה, ein Land, wie es Jehovah dein Gott, sucht. Die Weglassung des Artikels hat in solchen Fällen eine gröſsere Energie; vgl. mein Handb. d. Einl. I, 1, S. 174. — Der Ausdruck מעל מעל oft im Pentat. vorkommend und daraus geschöpft (vgl. z. B. Levit. 5, 15. 21. Num. 5, 6.), bezeichnet die Entschiedenheit des treulosen Abfallens, einen besonders gesteigerten Grad desselben.

14 ff. In der Aufzählung der Drohungen hält sich der Prophet ganz an das Gesetz und gebraucht dessen Worte: vgl. namentlich Levit. 26, 22. 26. 25, 26. Deut. 28, 25 ff.

Warum Noah, Daniel und Hiob gerade hier zusammengestellt und nicht gerade andere berühmte und gefeierte Namen der Vorzeit aufgeführt werden — ist eine Frage, mit welcher schon die KVV. und Rabbinen eben so ausführlich sich beschäftigt haben, als ihre Beantwortung willkührlich und theilweise abgeschmackt zu nennen ist (vgl. besonders Pradus, Jarchi und Pfeiffer, dub. vex. p. 877 sq.). Faßt man den Text selbst schärfer auf, so ergiebt sich sofort ein zwiefacher Gesichtspunkt, wornach die Hervorhebung jener Männer zu beurtheilen ist. Zunächst ist es ihre Gerechtigkeit, welche hervorgehoben wird; durch ihre Gerechtigkeit sollen sie ihre Seele erretten, Vs. 14. 20. Es sind solche Männer, welche als Muster wahrer Lebens-Gerechtigkeit (die justitia erklärt Calvin hier trefflich von quicquid pertinet ad regulam sancte et juste vivendi) dem Volke vor Augen standen. Sodann sind diese Männer gerade Beispiele der göttlichen Verschonung bei allgemeineren Strafgerichten: ihre Geschichte ist ein Beleg zu dem Satze: sie allein sollen ihre Seelen erretten, Vs. 16. 18. Alle drey hatten Gottes gnädige und wunderbare Fügung erfahren, sofern in Mitten der gröfsten Gefahren, indem um sie her nur Untergang und Verderben sich gelagert hatten, ihr Leben erhalten wurde, sie selber mit Sieg und Herrlichkeit gekrönt wurden. Ihr Leben war sonach zugleich ein Zeugniß des Triumphes wahrer Gerechtigkeit; zugleich aber auch der Wahrheit, daß Gott keineswegs immer Rücksicht nehme auf fremde Gerechtigkeit, um eine gröfsere Menge zu verschonen.

Auffallend hat man indeß häufig die Reihefolge, in welcher jene Männer aufgeführt werden, gefunden und aus Mangel an richtiger Einsicht in den inneren Grund dieser Zusammenstellung falsche Resultate daraus hergeleitet. Man hat die Stellung Daniels, des Ezechielischen Zeitgenossen zwischen zwei berühmten Männern der grauen Vorzeit unstatthaft und befremdend gefunden. Während man früher einmal den Versuch wagte, darnach die Stelle des Ezech. kritisch zu verdächtigen, und wenigstens die Erwähnung Daniels für eine spätere Interpolation erklärte (s.

Bernstein, in den Anall. von Keil und Tzschirner I, 3, S. 9 ff.), dürfte sich in neuerer Zeit die Ansicht mehr zu dem Auskunftsmittel neigen, Ezech. meine hier eine längst bekannte Person der Vorzeit, verschieden von dem erst späteren Dichtungen angehörigen Daniel des Exils (vgl. Bleek, in der Berl. theol. Zeitschr. 3, S. 283 ff. de Wette, Einl. S. 315. 4te Ausg. v. Lengerke, Daniel S. XCIII ff.). Gerade die Grundvoraussetzung, die Aufzählung in chronologischer Folge, ist es, welche zu diesen Urtheilen Veranlassung gegeben hat: sie ist aber eine ganz unwahre Voraussetzung. Dieſs hätte schon die Vergleichung anderer verwandter Aufzählungen zeigen können, wie Sirach 49, 13 ff. vgl. 50, 1. Hebr. 11, 32. Allein es läſst sich auf den innern Gehalt des Abschnittes gesehen, auch deutlich der Grund gerade dieser Folge angeben. Zwar wird man sich den von Hengstenberg gegebenen Erklärungsgrund (Beitr. I, S. 72.) nicht gefallen lassen dürfen, dafs die Erwähnung Hiobs zu dem Zwecke Ezechiels weniger passend war als die Noahs und Daniels. Die Person Hiobs ist nämlich gerade die passendste, um den Satz des Propheten, dafs selbst die Gerechtigkeit eines solchen Mannes nicht einmal im Stande sey, die eigene Familie, die Söhne und Töchter zu erhalten, mit einem merkwürdigen Beispiele zu belegen. Dieſs zeigt, dafs die Rede einen κλίμαξ enthält. Dieser ist folgender. Dem Noah ward um seiner Gerechtigkeit willen ausser der Rettung des eigenen Lebens auch noch die Erhaltung seiner ganzen Familie gewährt. Dem Daniel gelang es, in seiner Treue gegen den Herrn nicht nur sein eigenes Leben, sondern auch das seiner Freunde zu erhalten (vgl. Dan. 2, — besonders Vs. 17. 18.). Dem Hiob dagegen wurden selbst ungeachtet seiner Gerechtigkeit seine Söhne und Töchter hinweggerafft: er war nicht im Stande ihre Verschonung zu erlangen. Hierauf bezieht sich deutlich der Ausspruch Vs. 16. 18. 20.: „sie sollen weder Söhne noch Töchter retten.“ Dazu kam, dafs das Beispiel des Hiob, seine Geschichte gerade in dieser Zeit der Trübsal einen bedeutenden Einfluſs auf tiefere Gemüther ausübte, und namentlich in den Schriften des Jeremias sich vielfache Anklänge aus dem damals in seiner höheren und allgemeineren Bedeutung recht lebhaft hervortretenden Buche finden; vgl. Ewald, poet. BB. III, S. 3 ff. 66 ff. Kueper,

Jerem. ll. ss. interp. atque vind. p. 164 sq. *). — Aus der Darlegung jenes inneren Verhältnisses ergiebt sich, dafs aus der Geschichte Daniels, wie dieſs auch in den Zeitverhältnissen lag, dem Propheten die Dan. 2. berichtete Begebenheit besonders vor Augen schwebt. Sie ist ein durchaus hier passender Beleg für die Ezechielische Behauptung und diese verbreitet ihrerseits ein schönes Licht über jene Erzählung. Zugleich ergiebt sich daraus erst vollständig die Nichtigkeit des Einwandes, dafs damals Daniel noch in jugendlichem Alter gestanden haben müsse, seine Erwähnung hier also unstatthaft sey — denn nicht auf das Alter kam es in diesem Falle an, sondern auf die Erlebnisse des Mannes, seine Geschichte: diese aber erklärt hinreichend seine Erwähnung. — Gerade aber endlich diese Zusammenstellung eines Zeitgenossen des Ezech. mit jenen Alten macht in diesem Contexte einen ergreifenden Effekt. Dieſs erkannte schon Kirmſs (censura recentt. de l. Dan. opinion. p. 60.): persuasum mihi est, Ezechielem consulto aequalem hominem, qui in ore omnium versaretur, antiquis illis adjunxisse, quo facilius lectorum animis doctorum vim et veritatem ingereret. Und noch besser Calvin: Perinde est ac si diceret: etiamsi veniant, qui vel sunt vel fuerunt, perfectissimi inter homines, illi tamen nihil proficient si velint deprecari pro terra, quae jam exitio destinata est.

19. Ich gieſse meinen Grimm über sie in Blut — das בדם ist auf keinen Fall: propter sanguinem zu übers.; sondern: in Blut d. h. in blutigem, verderblichem, gewaltsam dahin raffendem Strafgerichte, welches weder Menschen noch Thiere verschont.

21. Das כי im Anfange auf den ganzen vorher ausgeführten Gedanken zu beziehen. Der Grund warum Jehovah so schonungslos verfahren muſs, liegt in der Verderbtheit des Volkes.

---

*) Es ist deſshalb gewiſs unrichtig, wenn Hengstenberg a. a. O. sagt: der Prophet durfte voraussetzen, dafs Noah und Daniel unter seinen Landsleuten bekannter seyen und ihre Erwähnung daher gröſseren Eindruck machen würde wie die Hiobs.

Dies sollen die Exulanten selbst an den elenden Trümmern des gleichfalls in die Gefangenschaft geführten Jerusalems erkennen. Also zuerst eine demonstratio ad hominem, durch welche nur zuvörderst die über Gottes Wege und Gerichte sich Beschwerenden gewiesen werden. — Das אף כי steht hier als Ausruf und Versicherungs-Partikel: wirklich! fürwahr! (vgl. Ewald, 322.), womit das והנה Vs. 22. in Verbindung betrachtet werden muſs. Dieſs kündigt noch ausser den vier gewöhnlichen, im Satze bestimmten ein ungewöhnliches, neues Strafgericht. Die wenigen Reste des alten Gottesstaates sind ein Denkmal der Sünde. Man hat sehr häufig die schneidende Schärfe dieses Gedankens verkannt, und eine Milderung des über Jerusalem einbrechenden Verderbens hier gesehen (s. z. B. Rosenm.). Dagegen spricht schon trefflich Calvin, indem er auf die Bedeutung und die Schrecken des Exils aufmerksam macht (quum ipsi essent e terra sancta, similes erant mortuis). Schon dargesehen, kann hier von keiner eintretenden Milderung die Rede seyn — noch weniger aber, wenn man die specielle Bedeutung berücksichtigt, wozu gerade diese Frevler übrig bleiben, aufgespart seyn sollen. Ein warnendes Beispiel für alle, die nunmehr bekennen müssen: Gott hat gerecht gerichtet! Loquitur enim de reprobis, et qui gestabunt in fronte manifestum iniquitatis suae signum et tota vita ostendent se esse perditos et perditissimos ultimo interitu. Calvin.

Cap. XV.

Die Art und Weise, wie sich der Prophet kurz und kräftig gegen jedes falsche Mitgefühl, womit man sich der unglücklichen Theokratie von Seiten der Exulanten annahm, ausgesprochen hatte, giebt ihm Veranlassung, sich noch weiter und ausführlicher über die Nothwendigkeit auszusprechen, wornach auf Gott und dessen heiligen Rathschluſs gesehen, die Theokratie nunmehr dem Verderben entgegen gehen muſste. So führt er in diesem Cap. zunächst den Gedanken aus, wie die vom Grunde aus verderbte Theokratie ganz unfähig sey, Gottes würdige Früchte zu tragen. An den Früchten aber sollte auch das alte Bundesvolk erkannt werden. So gleicht denn Israel zwar einem ursprünglich

edlen Weinstocke, bestimmt von seinem Herrn zum Tragen der reichsten und schönsten Früchte — aber wie mit dem edlen Weinstocke der wilde Wein im grellsten Contraste steht, so wenig entspricht auch das gegenwärtige Israel jener seiner ursprünglichen Bestimmung. Da ist keine Spur von Früchten zu sehen: wie die ausgeartete wilde Rebe ohne allen Nutzen und Werth dasteht und um ihrer Nutzlosigkeit willen verbrannt wird, so ist auch das entartete Israel dem Strafgerichte nothwendig verfallen.

Die Rede steht im engsten Zusammenhange mit der vorigen: dieſs zeigt am deutlichsten der Schluſs derselben (Vs. 8.), welcher auf 14, 13. zurücksieht. Dieser Schluſs spricht in eigentlicher Rede noch den Kerngedanken des Ganzen aus: die unvermeidliche Folge des treulosen Abfalls von Gott ist die Verwüstung des Landes. — Das Gleichniſs steht aber auch in Verbindung mit dem häufig im A. T. von Israel gebrauchten Bilde eines Weinstockes und Weinberges (vgl. Deuter. 32, 32. 33. Jes. 5. Hos. 10, 1 ff. Ps. 80, 9 ff. Jerem. 2, 21.). Wie sehr Ezech. dasselbe Bild liebt, zeigen die St. cap. 17; 19, 10 ff. Auf einer solchen ATlichen Grundlage ruhen auch die verwandten, dasselbe Bild gebrauchenden Gleichnisse des Erlösers — eine besondere Verwandtschaft mit dem unsrigen hat namentlich die in Johann. 15, 1 ff. enthaltene Parabel.

2. Die Frage wendet sich an den stolzen Wahn des Volkes, welches im äusserlichen, fleischlichen Sinne sich gerne auf seine Gottverliehenen Vorrechte und Segnungen berief. Man nannte sich gerne den Weinstock Jehova's, nur nicht in dem Sinne des Psalmisten (80, 15.), indem man im demüthigen Aufblicke zu Jehovah dabei verharrte, sondern damit prunkte als mit natürlichen Gaben und Vorzügen, die ein besonderes Anrecht auf die göttliche Begünstigung verliehen *). Refellitur eorum arrogantia, dum

*) Es war ein rechtes Zeichen der Sinnesart der spätern Zeit, wenn in seinem werkgerechten Stolze das Judenthum sich so sehr darin gefiel, den Herodischen Tempel mit dem bekannten Zierrath eines grofsen goldenen Weinstockes — dem Symbol der Theokratie — versehen zu haben; vgl. Joseph. ant. XV, 11. de bell. Jud. V, 5. Mischnah. tom. V. p. 362 sq. ed. Surenhus.

quaesunt Deo suam praestantiam, quasi esset ipsorum propria
non gratuitum Dei donum. Calvin. Die Frage ist gleich so
gestellt, um alle Erwartungen und Anforderungen der Art nie-
derzuschlagen. „Was hat wohl das Holz des Wein-
stocks vor irgend einem Holze voraus?“ Nicht einen
Weinstock nennt er das Volk, sondern: Weinstocks-Holz — es
sieht dem Weinstocke nur der äusserlichen Seite nach und zwar
der schlechtesten, der unbrauchbarsten. Si confertur arbor cum
alio vitis, laudabitur ob pulcritudinem; vitis autem spernetur
quasi lignum humile et abjectum. Calvin. מה־יהיה
mit nachfolgendem מן: „worin liegt der Vorzug vor?“ Der
Comparativ-Begriff liegt hier nicht in der Verbindung des היה
mit מן, welches an sich nicht praestare bedeuten könnte,
sondern in dem nachdrücklichen Frageworte: מה was = wie
viel, wie grofs; also hier mit מן s. v. a.: wie viel mehr, wie
viel vorzüglicher als. — Das folgende הזמרה verbinden einige
mit der Masörethischen Abtheilung nach dem Vorgange der LXX.
Vulg. mit עץ. Allein für jene spricht sowohl der Paralle-
lismus als der Sinn. הזמרה ist Apposition zu עץ־הגפן.
Der letztere etwas ungewöhnliche, auffallende Ausdruck soll
durch näher erklärt werden. Solches Holz des Weinstocks,
wie man es bei wilden Reben findet, wo nur das Holz, nicht die
Früchte in Betracht kommen können. Die Rebe, welche un-
ter den Bäumen des Waldes ist, ist der wilde Wein-
stock — zwar schwerlich unter dem גפן השרה 2 Regg. 4,
39 gemeint; s. darüber Celsius, hierobotan. I. p. 393 sq. —,
die vitis labrusca, ἄμπελος ἄγρια der Alten, an welchem nur
unbrauchbaren, Claret-Trauben wachsen; s. Gesenius, z.
Jes. 1, S. 233. II, S. 364. (vgl. 18, 2.).

3. Unmöglich kann dieſs Holz mit dem übriger Bäume die
Vergleichung aushalten: es ist ganz unbrauchbar. Wenn sich bei
Ez. h. n. XIV, 2. die Notiz findet, dafs man starke Stämme des
Weinstockes als Nutzholz gebrauchte, so kann dieſs nur als Aus-
nahme angesehen werden, welche auch wohl schwerlich auf den
wilden Weinstock ihre Anwendung erlitt. Der Gedanke: auf

nichts kann das Volk sich berufen, mit einigem Grunde stützen, um Verschonung von Jehovah zu erwarten. Alle Bedingungen, um ein wahres Bundesvolk zu seyn, fehlen demselben: es steht vor seinem Richter als ein völlig werthloses, grundverderbtes Geschlecht da. — Unter den Geräthen nennt der Prophet speziell den Pflock, יתד, die im Innern der Häuser und Gemächer befindlichen Reihen von grofsen Nägeln, Pflöcken, welche im Orient zum Nutzen, zum Aufhängen von allerlei Hausrath dienen, zugleich aber auch eine Art von Sims — s. darüber Fleischer, de glossis Habicht. p. 91 sq. — und somit einen Zierrath des Innern der Zimmer bilden; vgl. Jes. 22, 23. Sach. 10, 4. und dazu Hengstenberg, Christol. II, S. 183.

4. Vgl. Joh. 15, 6.: *ἐὰν μή τις μείνῃ ἐν ἐμοὶ, ἐβλήθη ἔξω ὡς τὸ κλῆμα καὶ ἐξηράνθη· καὶ συνάγουσιν αὐτὰ, καὶ εἰς τὸ πῦρ βάλλουσι, καὶ καίεται.* Die Uebereinstimmung erscheint noch gröfser, wenn man die Uebertragung unserer St. in den LXX. vergleicht: *παρὲξ ὃ πυρὶ δέδοται εἰς ἀνάλωσιν, τὴν κάτ' ἐνιαυτὸν κάθαρσιν ἀπ' αὐτῆς ἀναλίσκει τὸ πῦρ κ. τ. λ.* Vgl. damit Joh. 15, 2.: *πᾶν κλῆμα ἐν ἐμοὶ μὴ φέρον καρπὸν, αἴρει αὐτὸ, καὶ πᾶν τὸ καρπὸν φέρον, καθαίρει αὐτὸ κ. τ. λ.* — Die NTliche Idee von der Innigkeit der Verbindung Christi und der Seinigen, dargestellt in dem Symbol des Weinstocks und der Reben, hat ihre allgemeinere ATliche Grundlage, sofern nur der wahre Früchte tragende Weinstock als die ächte Theokratie geschildert wird; der Abfall von Gott aber dieselbe zu einer wilden Rebe macht. An dieser mufs dann das Strafgericht eintreten, der inneren Lossagung von Gott auch die äussere *κρίσις* folgen. Lampe, comm. 3, p. 220.: hic unus est arefactorum palmitum usus, ut materiem igni praestent, Ezech. 15, 2—4. Ignis consuetum est poenarum infernalium emblema.

Das נחר ist wohl zu unterscheiden von dem: אכלה אש. Wenn letzteres von dem eigentlichen Verbrennen gesagt ist, so steht חרר nur vom Versengen, Verdorren; vgl. Ps. 69, 4; 102, 4. So ist das Bild treffend gebraucht von dem damaligen Zustande des Volkes. Die beiden Enden der Weinrebe sind völ-

g weggebrannt — noch steht da eine gleichfalls vom Feuer hon hart angegangene, aber nicht vertilgte Mitte derselben. ollte diese etwa durch die Strafgerichte der übrigen Theile bes- r geworden seyn — sollte sie taugen zu einem Geräthe? Die ntwort giebt Vs. 5. Noch viel weniger brauchbar als das Ganze t dieser noch gebliebene Stumpf.

5. אף כי, um wie viel weniger wenn schon das Feuer es verzehrt hat. Bei ויחר ist aus dem Vorigen תוכו zu ergänzen.

Die Schlufsworte: ונעשה עוד למלאכה sind mehrfach falsch aufgefafst. So sagt Vatablus: subauditur negatio praecedens: et non fiet. Rosenm. fafst die Worte als abhängigen Satz: ut adhibeatur amplius ad opus aliquod inde faciendum. In dem letzteren Falle würde aber das Futurum stehen müssen, und nach beiden Auffassungen würden die Worte einen sehr matten Schlufsgedanken bilden. Es steht vielmehr gerade wie der Schlufs von Vs. 4. als Frage, oder Ausruf der Verwunderung, des höchsten Befremdens: „und dergleichen wird noch genommen, verwandt d. h. soll noch tauglich seyn zu irgend einem Geräthe?“ — mit Beziehung auf den von vorn herein bekämpften (s. Vs. 2.) hochmüthigen Wahn des Volkes in Bezug auf seinen Werth vor Gott.

6. Die Anwendung des Gleichnisses. So gewifs als jene Ordnung in der äusseren Natur besteht, so gewifs will Gott auch eine ihr entsprechende in dem Reiche der Gnade aufrichten, in der Bestrafung aller unbufsfertigen und verstockten Sünder.

7. Aus dem Feuer gehen sie heraus und das Feuer soll sie fressen — wer dem einen Strafgerichte entrinnet, der fällt in das andere (vgl. 7, 15. 16. Jerem. 4, 20.), mit Bezug auf die 14, 22 ff. genannte Mannigfaltigkeit derselben.

Cap. XVI.

Der Abschnitt liefert den Beleg zu der im vorigen Cap. enthaltenen Voraussetzung, dafs Israel wirklich eine wilde unbrauchbare Rebe sey. Der Beweis dafür konnte nur auf dem Wege der Geschichte geführt werden. In einer erhabenen allegorischen

Schilderung führt der Prophet demnach das Volk in seine eigene Geschichte ein, so jedoch, dafs er darnach nicht nur die Vergangenheit und Gegenwart, sondern auch die Zukunft des Volkes beleuchtet. Ezech. führt also den im vorigen Cap. enthaltenen Gedanken nicht blofs weiter aus, sondern erweitert denselben noch, giebt ihm eine höhere, in die Zukunft des Volkes, seine Bestimmung tief eingreifende Beziehung. Das Thema seiner Rede lautet: Das Volk mufs sich, wenn es im Lichte des Gesetzes und der göttlichen Wahrheit sich selbst, seine ganze Geschichte betrachtet, nicht anders denn als ein Volk erkennen, welches unwürdig, ein Volk Gottes zu heifsen, die göttlichen Segnungen längst verwirkt hat, und durch das Beharren auf seinem Wege, und in Folge einer solchen Vergangenheit und Gegenwart nimmermehr zu dem ihm von Gott gesteckten Ziele gelangen kann.

Diesen Grundgedanken fafst die prophetische Rede hauptsächlich seiner negativen Seite nach auf, die positive tritt erst am Schlusse des Cap. in gedrängter und energischer Kürze hervor. Drei Haupttheile des ganzen Stückes treten klar gesondert hervor. Ueberwältigt von dem Gedanken, wie tief sein Volk gesunken, beginnt Ezech. mit einer kurzen Ankündigung seines Themas. Das Volk hat sich durch seine Sünden den Kanaanitern gleichgestellt (Vs. 2. 3.). Diefs begründet sofort der Prophet durch den Hinblick auf die Geschichte, und zwar die Jugendzeit des Volkes, seinen Aufenthalt und Auszug aus Aegypten. Mit hohen Segnungen und reichen Liebesgaben schmückte Jehovah das Volk in jener Zeit seiner Hülflosigkeit und seines Elendes: Israel ward eine Braut Gottes, dem Herrn in ehelicher enger Liebe zu fester Treue verbunden (Vs. 4—14.). Im Gegensatze zu dieser Gnade beleuchtet dann der Prophet den Abfall des Volkes in mehrfachen Beziehungen: zunächst den Ursprung und das Wesen dieses Abfalls, sodann den Umfang, das alle Schranken übersteigende Heer von Verirrungen der sündigen Lust des Volkes (15—29.). Hieraus zieht dann der Prophet die ernsten Folgerungen: Israel ist eine Buhlerin, wie noch nie eine solche war; das Volk steht einzig in seiner Art wie einst als Denkmal der Ehre Gottes, so nun der Gröfse menschlicher Sünde und Schuld da (30—34.).

In dem zweyten Theile folgt die Strafankündigung. Die Gerechtigkeit Gottes erfordert es, dafs Sünde und Strafe einander

genau entsprechen. Dadurch aber, dafs Gottes Zorn sein eigenes Volk trifft, wird dasselbe gleichgestellt allen übrigen um ihrer Sünden willen gestraften Völkern. Ja es tritt der für die Theodicee besonders furchtbare Gedanke in seiner Wahrheit hervor, dafs unter Samaria und Sodom selbst Judah gestellt wird, denn diese hatten nicht solche Segnungen, solche Gnade, Geduld und demüthige Warnungen Gottes erfahren (35—52.).

Der dritte Theil (Vs. 53—63.) schildert nun die Aufhebung und Ausgleichung des so entstandenen Verhältnisses Judahs zu seinem Gotte und allen übrigen Völkern. Die Zeitperiode, in welcher Gottes strenge Gerechtigkeit waltet, ist nur der Durchgang und die nothwendige Vorbereitung für eine neue Zeit. Durch sie wird die erste nothwendige Erkenntnifs der Sünde und Schuld in dem Volke bewirkt. Doch eine tiefere Sündenerkenntnifs und eine wahre Herzensdemüthigung erfolgt erst in der Zeit der Segnung. Wenn einst die alte Segnung nicht vermochte dem Abfall des Volkes zu wehren, vielmehr seinen Undank nur noch greller hervortreten liefs, so weckt diese der Zeit so tiefen Elendes folgende Gnadenzeit den Geist der Reue aufs lebendigste. Das dann wahrhaft gedemüthigte Volk ist das rechte Volk des Herrn.

Vs. 1—3. bilden das Thema der prophetischen Ausführung. Nachdem will der Prophet Jerusalems Gräuel, Vs. 2. Welcher Art dieselben seyen, erklärt er sofort Vs. 3.: es sind die Gräuel Kanaans. Nicht stärker konnte der Abfall von Gott, die Uebertretung und Vernichtung des göttlichen Gesetzes von Seiten Israels bezeichnet werden, als durch Gleichstellung desselben mit demjenigen Volke, dessen Gräuel das Gesetz als das Extrem von Lasterhaftigkeit und sittlicher Verworfenheit hinstellte (z. B. Lev. 18, 24 sq.), und in dessen Ausrottung das Bundesvolk sich gerade als den heiligen Träger des heiligen Gesetzes Gottes bewähren sollte. Mit unserer St. ist Vs. 44 ff. zu vergleichen, wo neben Kanaan noch Samaria und Sodom als die Schwestern Judahs erscheinen, gleichfalls als Träger und concrete Bezeichnungen der Gottlosigkeit und Lasterhaftigkeit. Der Prophet überblickt den Zustand des Volkes, seine tiefe Versunkenheit: so entartet erscheint darnach Israel, wie Kanaan, als ein ächter Nachkomme desselben. Mit keinem seiner glänzenden Ehrennamen kann er das Volk begrüfsen: es verdient nicht ein Saame Abrahams, nicht Kinder Gottes (Deut. 14, 1.) zu heifsen, sondern

eine wahre kanaanitische Brut, ein Sodoms Volk (vgl. Jes. 1, 4. 10.). Den allgemeinen Gedanken der der kanaanitischen gleichkommenden Verworfenheit des Volkes hat der Prophet in der Form des Abstammungs-Verhältnisses ausgedrückt. „Dein Ursprung und deine Herkunft ist aus dem Kanaaniter-Lande; dein Vater ist der Amoriter und deine Mutter eine Chittiterin.“ Die Bezeichnung ist um so mehr im Geist des Hebraismus wie der concreten Anschauungsweise des Orients überhaupt, je gewöhnlicher es hier ist, das Verhältniß des Erzeugers zum Erzeugten als das der inneren Aehnlichkeit aufzufassen, indem die Eigenthümlichkeit des ersteren Ursache einer ähnlichen in dem andern wird, (s. Gurlitt, Studd. u. Kritt. 1829. H. 4. S. 729. vgl. auch Steiger z. 1 Br. Petri S. 154 f.). Joh. 8, 44.: *ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ, καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν.*

Die Abstammung wird zunächst allgemein als eine Kanaanitische bezeichnet. Wie hier, so ist noch mehrfach Kanaan, gleich Sodom und Gomorrha, bei den Propheten der Träger und der Ausdruck der Gottlosigkeit überhaupt, und wird darnach dem Bundesvolke als Name gegeben. Hosea redet dasselbe geradezu durch Kanaan! an, 12, 8. Zephanjah sagt: „vertilgt wird das ganze Volk Kanaans“, 1, 11. Nach Sacharjah soll in dem verklärten messianischen Reiche kein Kanaaniter mehr sich finden; 14, 21. (vgl. Apoc. 21, 27. 22, 15. und Hengstenberg, Christol. 2, S. 399.). — Aber jener Gedanke ist hier noch geschärft durch die Wendung: Israel stammt von väterlicher und mütterlicher Seite von Kanaan ab — ist also das getreueste Ebenbild desselben. Hierauf beziehen sich schon die Ausdrücke מכורתיך und מלדתיך, die von den Ausll. nicht scharf genug bisher unterschieden sind. Sie entsprechen genau den unmittelbar folgenden: dein Vater und deine Mutter. מכורה ist auf keinen Fall nach dem Vorgange des Chald. = מגורה, der Aufenthaltsort, zu nehmen. Unhaltbar ist auch die gewöhnliche Annahme, wornach das Wort eigentlich locus effossionis, vom Ausgraben der Metalle gesagt, bezeichnen und dieses dann f. natales, origines stehen soll (so Gesenius, thes. 3, p. 672. Winer lex. p. 470. u. a.). Schwerlich darf man sich

...dir auf Jes. 51, 1. berufen, wo das Bild selbst ein ganz ande-
...rs ist: Israel ist aus einem Felsen, einer Felsenkluft gleichsam
...geboren, darauf gegründet, mit deutlicher Anspielung auf Deu-
...t. 32, 18.: den Fels, der dich gebar, verliefsest du, vergafsest
...Gott, der dich kreisete *). Jenes hochpoetische Bild kann
...unmöglich die Etymologie von מכורה in der angegebenen
...Weise begründen. מכורה ist der Zeugungsort, im Unter-
...schiede von: מולדת, der Geburtsort. Dieſs erhellt auch
...Ezech. 21, 35. wo dem „Orte wo du geschaffen bist“
...nun im Parallelismus entspricht: „in dem Lande deiner Zeu-
...gung“ (מכרותיך). vgl. auch 29, 14. Man könnte es ableiten
...von כור graben d. i. zeugen, sofern beide Begriffe auch im
...Hebr. zusammenhängen; vgl. זכר verwandt mit דקר, stechen
...(Lorsbach, Archiv I, S. 224. Gesenius, thes. 2, p. 415.
...Fleischer in der Hall. Lit. Zeit. 1838. Erg. Bl. März. Nr. 20.
...S. 155.), נקבה und קבה. Doch liegt es noch näher mit Bött-
...cher, Proben alttest. Schrifterkl. S. 127. כור zu combiniren mit
...נקר, graben; davon מקור, die Quelle, welches von
...der Zeugung, der Stammvaterschaft gebraucht wird nach Analogie
...einer Menge vom Wasser, Brunnen, Quellen entlehnter Meta-
...phern im Arab. (vgl. Döpke, z. Hohenliede S. 146.); s. Ps.
...87, 27.: die ihr seyd aus der Quelle Israels, מקור
...ישראל, Jes. 48, 1.; die hervorgegangen sind aus dem Quell
...Judahs, ממי יהודה; auch vgl. Num. 24, 7. Prov. 5, 18.

*) Diese St. zeigt zugleich, dafs Jes. 51, 1. nicht wie gewöhnlich angenommen wird, auf den Abraham und die Sarah als die leiblichen Stammeltern Israels bezogen werden darf, sondern dafs Gott selbst — von welchem allein das A. T. das Bild des Felsens gebraucht — gemeint sey, der gleichsam Vater- und Mutterstelle bei Israel vertrat, der Fels des Heils Deut. 32, 14. für dasselbe ist. Diese Beziehung erfordert auch eine genauere Auffassung des Contextes.

Die Form מכרה ist dann nur eine spätere dem Ezechiel angehörige für das ächt hebräische מקור. Dabei kann eine aramaisirende Schreibung angenommen werden: wenigstens findet sich bei Ferrarius, nomencl. Syr. p. 292.: ܟܘܒܐ ܕܒܝܪ erklärt durch: cavus terrae, cavercula, was bei Castelli, lex. p. 498, Michael. falsch unter ܟܘܒ aufgeführt ist. — Wenn der Vater Israels ein Amoriter, die Mutter eine Chittiterin genannt wird, so faſst dieſs unrichtig Pradus: civitatem potentem, opibusque et sceleribus insignem, Amorrhaei patris prolem, impudicam vero et procacem Cethaeae matris filiam facit. Das Ganze ist ja hier als ein rein ethisches Verhältniſs aufgefaſst, und darnach darf nichts fremdartiges hineingetragen werden. Die Amoriter als einer der mächtigsten alten kanaanitischen Stämme sind Vertreter des Ganzen. „Die Missethat der Amoriter ist noch nicht voll“ heiſst es Genes. 15, 16. Wie die Amoriter Amos 2, 9. als die Träger der kanaanitischen Macht genannt werden, so hier als die der kanaanitischen Gottlosigkeit. Eine Chittiterin wird den Israeliten als Stammmutter gegeben. Auch dieser Name ist zunächst gewählt als ein genereller Name für Kanaaniter überhaupt (Jos. 1, 4. vgl. Hengstenberg, Beitr. 3, S. 275 ff.); dann aber auch mit spezieller Beziehung auf die Patriarchen-Geschichte. Genannt wird ein Weib aus dem Stamme, mit dessen Weibern sich Esau verband zum gröſsten Herzeleid seiner Eltern, Genes. 26, 34. 35. besonders 27, 46., wo Rebekka sagt, sie sey des Lebens überdrüssig wegen der Töchter Chets; vgl. 28, 1. 6. 8. Je gröſseres Gewicht die Genesis gerade auf diesen Umstand legt, desto eher erklärt sich die Hervorhebung desselben an unsrer Stelle.

Den Stachel, welchen dieser Ausspruch des Ezechiel für den fleischlichen Sinn des Judenthums enthielt, wie alles von diesem Standpunkte sich gegen die Wahrheit desselben empört fühlen muſste (vgl. Joh. 8, 39 ff.), ersieht man schon aus der Paraphrase des Chaldäers, der unsere St. so wahrhaft travestirt: „origo vestra fuit e terra Cananaeorum, ubi (Deus) se revelavit Abrahamo, patri vestro inter dissectas victimarum partes (Gen. 15, 10.), et indicavi ei, quod descensuri essetis in Aegyptum et cum brachio excelso ego vos redemturus essem et propter pieta-

tem patrum vestrorum ego ejicerem coram vobis Amoraeos et delerem Chitthaeos.“ Diese jüdische Auslegung und Beseitigung des Anstoſses war es auch unstreitig, welche Hieronymus kannte, jedoch mit gesundem exegetischen Takte verwarf und wenigstens beschränkte, wenn er sagt: licet possimus radicem Jerusalem et generationem ejus terram Chanaan secundum illud accipere quod in Aegypto vocatus sit populus et ibi multo tempore habitaverit (Cham quippe, pater Chanaan, princeps fuit gentis Aegyptiae); tamen juxta scelerum similitudinem, radicem Jerusalem terram Aegypti dicemus. Auch unter den späteren Rabbinen kann sich Jarchi nicht entschlieſsen, die herbe prophetische Anklage anzuerkennen; er bemerkt: Abrahamus scil. et Sarah exinde tulerunt magnitudinem suam (so ist wohl das גרולתם am richtigsten zu übersetzen), ac Chettaei dederunt ei (Sarae) sepulcrum. Unter den KVV. sahen jedoch Theodoret und Ephraem, so wie unter den Rabbinen D. Kimchi hier das Richtige. — Die späteren Ausll. fehlten vielfach darin, daſs sie Vs. 3. zu enge mit dem Vs. 4. ausgesprochenen Gedanken verbanden, und in der Meinung, daſs der Prophet schon Vs. 3. auf den historischen Entwickelungsgang des Volkes zurückblicke, sich abmühten, in der hebräischen Urgeschichte die entsprechende historische Situation aufzufinden, während doch Ezech. klar hier den Gesammtzustand des Volkes in seiner tiefen Depravation überblickt. So meinte schon Grotius, der Prophet deute hier an den Aufenthalt der Patriarchen in Kanaan, andere (wie selbst noch Calvin) erinnerten an den Götzendienst der Vorfahren Abrahams (Jos. 24, 2. 3.). Aber wie konnte in beiden Fällen wohl dem Volke seine kanaanitische Herkunft zum Vorwurfe gemacht werden? Am weitesten von der Wahrheit entfernte sich aber nach dem Vorgange von J. D. Michaelis hier Eichhorn, hebr. Proph. 2, S. 468., der die ganze Schilderung nur auf die Stadt Jerusalem und deren äusserliche Verhältnisse beziehen will, und hier also nur den Gedanken findet: Jerusalem war eine uralte, von den Kanaanitern erbauete Stadt, ein Kind von kanaanitischen Eltern erzeugt. Die Armseligkeit und Nichtigkeit dieser Deutung tritt besonders in den folgenden Vss. hervor, wo E. nur von der anfänglichen schlechten Bauart Jerusalems und deren späterer Verschönerung unter David und

Salomoh den Ezechiel reden läfst. Aber auch schon hier zeigt sie sich als ganz verfehlt. Denn warum nannte in diesem Falle Ezech. nicht die Jebusiter, die ältesten Bewohner Jerusalems? Und mit welchem nur irgend zulässigen Grunde kann dieſs zu den Gräueln Jerusalems, seiner Schuld vor Gott gerechnet werden?

4—7. Des Volkes Kindheit, die Zeit, da Israel in Aegypten zu einem Volke wurde, wird gemäſs dem Pentat. nach zwei Gesichtspunkten beleuchtet. 1) Damals war das Volk ein jämmerliches Geschlecht; es erfreuete sich keines selbstständigen Ranges in der Reihe der übrigen Völker; es war ein unterdrücktes Sklavenvolk; in der äusseren Form fand zugleich die geistige Armuth ihren Abdruck; das Volk lebte nur in matter Erinnerung an die alte denkwürdige Glanz-Zeit seiner Ahnen; es trug die „Schande Aegyptens“ an sich. So glich Israel einem armen hülflosen, aller menschlichen Willkühr preisgegebenen, ausgesetzten und verwahrloseten Kinde. Nichts brachte das Volk seinem Gotte mit, als dieser sich seiner annahm: aus freier Gnade erbarmte Jehovah sich eines Geschlechtes, welches vom blos natürlichen und äusserlichen Standpunkte aus betrachtet am wenigsten dazu geeignet schien, den hohen Namen eines Volkes Gottes zu führen. 2) Doch fehlte es gleich damals dem entstehenden Volke nicht an Beweisen der göttlichen Liebe. Gott war es, der das Leben des Kindes fristete; das Volk nicht zu Grunde gehen liefs, sondern in seiner Abgesondertheit als ein ganzes Volk erhielt und sogar zu einem bewunderungswürdig groſsen Volke heranwachsen liefs. Das Adoptiv-Verhältniſs, worin Israel zu Gott stand, als der Sohn Gottes, trat schon damals seiner allgemeinsten Basis nach hervor: die Vaterschaft Gottes bewies sich in ihren Grundzügen als über Israel's Leben mit schützender Hand waltende Fürsorge.

4. Der Uebergang wird durch das nachdrückliche: und bei deiner Geburt, am Tage deiner Geburt, gemacht. Um das Vs. 2. 3. den allgemeinsten Zügen nach geschilderte Verderben des Volkes zu erkennen, muſs man zurückgehen auf seinen Ursprung als Volk, seine früheste Geschichte, gerade auf die Zeit seiner Geburt und die mit derselben verbundenen merkwürdigen Umstände. Die Construction הִוּלַדְתְּ אוֹתָךְ findet sich

so Genes. 40, 20. (anders spricht Hos. 2, 5.), und noch
r im Niphal, besonders in der Genesis (4, 18; 21, 5. u. a.),
s aus dem Verhältnisse der Polygamie, in welchem die
r gleichgültiger ist, erklärt werden mufs; vgl. Olshau-
, Emendatt. z. A. T. S. 24 ff. Ewald, Gr. §. 572.

Nicht beschnitt man dir den Nabel, und nicht
rdest du gewaschen in Wasser zur Schöne und
t mit Salz gerieben, und nicht in Windeln ge-
lt. Sehr verwandt ist die St. Hos. 2, 5. wo als Strafe
gedrohet wird, „dafs ich sie nicht ausziehe nackt und sie
lle, wie am Tage ihrer Geburt.“ Auch hier ist der Tag
Geburt Bezeichnung des Zustandes in Aegypten, wie die Ju-
d Israels die Zeit, da es aus Aegypten zog, Hos. 2, 17.
. 2, 2. Das tertium comparationis ist ein zwiefaches: ein-
e Hülfslosigkeit, sodann die Unreinheit des neugebornen
. Nicht nur arm an leiblichen und geistigen Gütern war
gypten das Volk, sondern auch in der Theilnahme an ägyp-
n Leben und Götzendienste ein unreines, befleckles Volk
Ezech. 23, 3.). — Aufgezählt werden die gewöhnlichen
n, welche dem neugebornen Kinde geleistet werden; ihrer
entbehrte Israel. Nächst dem Beschneiden des Nabelstran-
ist das wichtigste die Waschung des Kindes, wie solches
bei Griechen und Römern vorgenommen wurde (vgl. von
bold, Gesch. d. Geburtshülfe I, S. 61. 127.). Schwierigkeit
t dabei der Zusatz לִמְשֹׁעִי. Nachdem die bereits von
chi und Abulwalid vorgetragene Erklärung von מִשְׁעִי
dem Arab. durch Reinigung (vgl. Rosenm. und Gese-
s, thes. 3, p. 828 sq.) sehr allgemein geworden war, hat
senius neuerdings mit Recht darauf hingewiesen, dafs diefs
matische Schwierigkeit habe. „Sine ullo enim exemplo su-
r, a מָשַׁע derivari posse nomen מִשְׁעִית (forma קִטְלִית =
קִטְלָה, quae nusquam reperitur), nedum מִשְׁעָן, quod inde
rtatum sit more Chaldaeorum (ut רֵאשִׁי pro רֵאשִׁית)“.
es. will defshalb מִשְׁעִי von שׁעה ableiten, für מִשְׁעָה,
d erkl. darnach: ad spectationem vel monstrationem,
ut parentibus aliisque hominibus monstrari et ad spectandum
erri posses, quod fieri non solet, nisi postquam infans recens

natus a sordibus purgatus et fasciis involutus est. Allein diese Erklärung ist hart, und ihr unstreitig vorzuziehen die gerade zu der Wasser-Reinigung mehr passende Erklärung Jarchis, welcher das למשעי deutet durch לצחצוח zum Glanze, zu einem Glanz-Gegenstande. שעה nämlich verwandt mit שעע (vgl. Hitzig z. Jesaia S. 378.) bedeutet glätten, glänzen. Diese Bedeutung findet sich namentlich im Syrischen: ܫܥ vgl. besonders Norberg, lexid. cod. Nasir. p. 256 sq. Davon stammt ܫܥܝܢ, fulgidus, splendidus, (Castelli, lex. p. 528. Michael.) — vgl. auch den Gebrauch von זיר, הור, Glanz, von der Jugendschöne, der Gesichtsfarbe, Dan. 5, 6. 10, 8. —, womit unser משעי am meisten übereinkommt.

Neben der Abwaschung wird noch die Salzung, das Einreiben des Kindes mit Salz erwähnt. Die Sitte selbst findet sich im Alterthume und noch in neueren Zeiten verbreitet (vgl. Galen. de sanit. I, 7. Hieronymus ad h. l., Pitiscus, lex. antiqq. II. p. 675. — Troilo Reisebeschr. S. 721. Björnstähl, Br. VI. p. 516. v. Siebold a. a. O. S. 43.). Der Zweck dabei wird gewöhnlich als ein medizinischer angesehen, theils um die Haut des Kindes fester zu machen, theils um den Schmutz, welchen Neugeborne auf die Welt mitbringen, zu entfernen. Indessen ist nicht unwahrscheinlich, dafs das Salz gewählt wurde, nicht sowohl als ein gewöhnliches Reinigungsmittel, sondern vielmehr mit Rücksicht auf die religiöse symbolische Bedeutung desselben, als Symbol der Reinheit, der Unverweslichkeit und des Lebens (vgl. Tholuck, Comment. üb. d. Bergpredigt S. 118 ff. Bähr, Symbol. II, S. 326 ff.). Die bei der Taufe übliche salis sparsio will Augusti (Denkwürdigkk. aus d. chr. Archäol. VII. S. 300.) aus dieser Sitte des Judenthums herleiten; wodurch auch eine frühere symbolische Bedeutung der Handlung wahrscheinlich würde. Aus dem Gegensatze zu unserer St. Vs. 5. möchte man schliefsen, dafs die Bedeutung des Symbols die der Erhaltung des Lebens des Kindes zu fröhlichem Gedeihen — im Gegensatze zu der Aussetzung und Verstofsung desselben — seyn sollte.

5. Nicht nur kein Erbarmen fand das Kind von zärtlicher Eltern oder anderer Hand, sondern sogar schonungslos ward es

lem Verderben, dem Untergange preisgegeben. Dabei ist zu bedenken, dafs das Aussetzen und Verstofsen von Kindern, die in rechtmäfsiger Ehe gezeugt waren, sich durchaus nicht als hebräische Sitte findet, und es für dieselbe an allen nothwendigen Voraussetzungen fehlt. S. die richtige Beseitigung einiger mit Unrecht hieher gezogener Stellen, wie Hiob 3, 11 ff. bei Winer, RealWB. II, S. 775. Interessant ist in dieser Hinsicht, wie Philo sich auf das Gesetz Exod. 21, 22., welches die zarteste Schonung gegen Schwangere und gegen die Leibesfrucht beurkundet, beruft, als ein solches, wodurch zugleich dem Aussetzen der Kinder, welches er als die abscheulichste Grausamkeit betrachtet, gewehrt worden sey (de speciall. legg. p. 612 sq. ed. Colon.).

Das Wort געל und insbesondere die Verbindung desselben mit נפש gehört dem Pentateuch ursprünglich an; vgl. Levit. 26, 11. 15. 30. 43. 44. und ist daraus auch an uns. Stelle, wie Vs. 45. und Jerem. 14, 19. (vgl. Kueper, Jerem. scr. s. interpr. et ind. p. 28.) geflossen. Verschieden davon ist Form und Gebrauch des Wortes in den beiden andern Stellen, wo es noch vorkommt, 2 Sam. 1, 21. — welche St. J. D. Michaelis, suppl. 1. p. 340. mit Unrecht zu einer falschen Erklärung der unsrigen benutzen wollte — und Hiob 21, 10. געל heifst: Ekel, Widerwillen empfinden und das נפשך געל ist darnach Bezeichnung des taedium vitae.

6. Und ich ging an dir vorüber — ganz aus der Natur der Sache genommen. Wie wenn jemand unerwartet ein ausgesetztes unglückliches Kind findet, so Jehovah das Volk (vgl. Philo de speciall. legg. p. 613.: *φέρε δ' οὖν τῶν ὁδῷ παριόντων τινὰ ἡμέρῳ κινηθέντα πάθει λαβεῖν οἶτον καὶ λεον τῶν ἐκτεθέντων, ὡς ἀνελέσθαι τε καὶ τροφῆς μεταδοῦναι, καὶ τῆς ἄλλης ἐπιμελείας ἀξιῶσαι* —). Das tertium comparationis liegt in der besonderen, ausgezeichneten Erbarmung, welche Gott gegen sein Volk bewies. Wie es ohne dieselbe unrettbar verloren gewesen wäre, so tritt desto schärfer sie gerade in den Zeiten der gröfsten Gefahr einschreitende göttliche Liebe hervor, welche demnach die stärksten Ansprüche auf des Volkes Gegenliebe und dankbare Herzenshingabe hat. Achn-

lich ist der Gedanke: „Jehovah fand das Volk in der Wüste.“ Deuter. 32, 10. Hos. 9, 10.

Das Elend des Volkes, die gänzliche Hülflosigkeit desselben ist mit grellen Farben gezeichnet in den Worten: „ich sahe dich verachtet in deinem Blute.“ Das Blut דמים kann in diesem Zusammenhange kein anderes seyn, als das Levit. 12, 5. 7. erwähnte Blut der Kindbetterin, welches als das eigentlich verunreinigende angesehen wird. Der Blutfluſs war das äussere Zeichen der eingetretenen Befleckung — wie auch später das Blut der Beschneidung für verunreinigend angesehen wurde, wofür der Talmud Lustrations-Gebräuche kennt; s. Schneckenburger, Jüd. Proselyten-Taufe S. 157 ff. —; daher heiſst es von der Wöchnerin: „sie soll rein werden vom Flusse ihres Blutes.“ Hierauf bezieht sich das mit Nachdruck wiederholte: „in deinem Blute lebe“, quamquam foeda es sanguine, volo te vivere. Grotius. Da das Blut als das Symbol der Unreinheit hier in Betracht kommt, so ergiebt sich schon daraus, daſs das verb. בוס hier schwerlich in der eigentlichen Bedeutung: conculcare genommen werden darf; sey es, daſs man das Hithp. in reflexiver Bedeutung: conculcandum se praebere (z. B. Rosenm., Winer), oder in passivem Sinne: ad conculcandum projectus est (Gesenius, thes. s. v.) faſst. Gegen die erstere Bedeutung bemerkt schon ganz treffend Scheid, spec. obss. p. 38.: minus recte infans recens natus et ab alio in campum projectus, semet conculcandum praebere dicitur. Die passive Bedeutung ist aber unstatthaft, da sie einen neuen fremdartigen Begriff (projectus est) in das Wort hineinträgt. Man hat nicht nöthig mit Scheid l. c. nach dem Arab. die auch dort nicht einmal nachweisbare Bedeutung: inquinatum, contaminatum esse zu Hülfe zu nehmen, da sich aus dem hebr. Sprachgebrauche die abgeleitete Bedeutung: contemtum, neglectum esse am einfachsten ergiebt; den deutlichsten Uebergang zu dieser Bedeutung bildet die St. Provv. 27, 7.; und in Bezug auf die Form übte vielleicht das Aramäische einen Einfluſs; vgl. mit dem Hebr. בוז, בזה das Syr. ܒܙܙ.

Petet Deum hic exprimere arcanam virtutem, qua servatus fuit populus praeter communem omnium sensum. Nam certe

— non vixisset ad diem unum populus, nisi vigorem sumsisset ex hac Dei voce. — Nunc quaeritur ratio, cur Deus non statim populum suum aperte susceperit et tractaverit liberaliter, quemadmodum in adolescentia? Ratio satis manifesta est, quia si primo momento liberatus fuisset populus, beneficii memoria mox quoque evanuisset: immo virtus Dei fuit obscurior. Scimus enim ut homines nisi probe convicti sint suae miseriae, nunquam agnoscant se salutem adeptos esse ex Dei misericordia. Oportuit igitur populum ita vivere, ut tamen semper mortem haberet ante oculos, immo quasi constrictus esset vinculis mortis. Calvin.

7. Der göttliche Beistand und Segen trat am sichtlichsten in der auffallenden Vermehrung des Volkes hervor. In den ersten Worten des Vs. verläfst der Prophet die Allegorie: „zu einer Myriade machte ich dich, wie das Gewächs des Feldes“ — sofern hier ein Ruhepunkt für die Betrachtung des einen Stadiums der Volks-Geschichte eintritt; doch nur um sofort wieder zur allegorischen Darstellung überzugehen. Das Volk in dieser seiner äusseren Gröfse glich einer kräftig herangewachsenen Jungfrau. Hierbei machen die Worte ותבאי בעדי עדיים Schwierigkeit. Fafst man das עדי in dem Sinne: ornamentum, so entsteht der Sinn: du schmücktest dich mit auserlesenem, prächtigem Schmucke — wodurch aber ein Widerspruch gegen das zweyte Versglied hervorgerufen wird, wo gerade die Nacktheit der Jungfrau hervorgehoben ist. Gewöhnlich geworden ist defshalb die Beziehung des עדי auf die Schönheit der Jungfrau, wie Rosenmüller erkl.: venustatem et pulcritudinem corporis eximiam es nacta. Allein auch gegen diese Deutung sprechen viele Gründe; denn a) kann עדי seiner Grundbedeutung so wie seinem constanten Gebrauche nach schwerlich auf die körperliche Schönheit bezogen werden, wie schon J. D. Michaelis ganz richtig bemerkte: „עדי enim ornatus semper est, ornamentum artificiale, gemma, aurum, vestis, quod hic locum non habet, quum nuda adhuc et nudissima fuisse dicatur“ (suppl. V. p. 1836.); b) befremdet dabei die Verbindung des Wortes mit בוא בְּ, in etwas eintreten, noch mehr aber der Superlativ-Begriff: עדי עדיים (vgl. Gesenius, Lehrg. S. 692.), womit sich schwer der folgende Gedanke, wornach der Jungfrau

gerade garstige Nacktheit beigelegt wird, vereinigen läfst; c) auch in die Allegorie pafst jener Gedanke nicht hinein. Was soll es auf den Zustand des Volkes in Aegypten bezogen heifsen: erat tibi forma et venustas, sed vestitu carebas et omni ornatu muliebri? Nicht sowohl von der Schönheit, als dem Heranwachsen, der Mannbarkeit spricht der Context. So möchte zu diesem die Vermuthung J. D. Michaelis passender erscheinen, welcher vorschlägt עִדִּים zu lesen, d. i. menstrua, Jes. 64, 5. und übers.: ingressa es in juventam menstruorum i. e. jam ingressa ita es perfectiorem adolescentiam, ut menstrua haberes. Doch bedarf es keiner solchen willkührlichen Emendation. עדי steht noch Ps. 103, 5. in einer Verbindung, welche die gewöhnliche Bedeutung: Schmuck (s. Vs. 11, 7, 20; 23, 40.) nicht zuläfst. Die hier gewöhnlich angenommene Bedeutung: Alter, senectus, entbehrt aller nöthigen Begründung; denn עד ist die Zeitdauer, Ewigkeit, nicht eine bestimmte Zeit. Auch die von Ewald zuletzt versuchte Erklärung: „der Muth vom Aufsteigen, Schwellen genannt, vgl. das active غذ, ernähren, eig. wachsen lassen" (Comment. S. 396. 2te Aufl.) liegt sehr fern und kann nicht einmal durch das Arab. gehörig begründet werden. Dagegen verglich schon J. D. Michaelis sehr glücklich das Arab. غذ, und غدو, tempus matutinum, von der Morgenzeit gebraucht, auch im tropischen Sinne: „die Morgen- und Abendzeit jemandes", die ganze Lebenszeit, vgl. vita Tim. II. p. 582, 2. Manger. Auch das Hebr. שַׁחֲרוּת Morgenröthe wird bildlich von der Jugendzeit gesagt, Kohel. 11, 10., wie auch im Talmud. תשחרת, vgl. Buxtorf, lex. p. 2372. In der Ps. Stelle entspricht daher ganz dem עֲרוּכֵךְ im parallelen Gliede das נעוריכי, deine Jugend. Dieselbe Bedeutung pafst ganz an unsrer Stelle. עדי עדים, die ausgezeichnetste Morgenzeit des Lebens, die schönste Jugendzeit, tempus pubertatis, quando puellae nubiles appellantur et possunt maritorum amplexibus copulari. Hieron. Dasselbe wird Vs. 8. durch: deine Zeit, die Zeit vorzugsweise so genannt, die Liebeszeit ausgedrückt.

Ungeachtet ihrer Mannbarkeit war die Jungfrau doch ein widriger Anblick; sie war עִירֹם וְעֶרְיָה, Nacktheit und

Blöfse. Falsch ergänzt man mit Rosenm. dabei die Präpos. בְּ in nuditate, vielmehr sind die Substantive hier energischer Ausdruck einer Eigenschaft, eines Adjektiv-Begriffes (vgl. Aurivillius, dissertt. p. 187 sq. Michael. Ewald, krit. Gr. S. 624 ff.). עוּרִם (von עור = ערה, bloſs seyn, sowohl Adjekt. als Substant.; vgl. Ewald, Gr. §. 341. Tuch, Comment. z. Genesis S. 84.) unterscheidet sich von עֶרְוָה (der späteren Form für das ältere im Pent. allein noch vorkommende עֶרְוָת) so, daſs ersteres nicht gerade eine unanständige Blöfse bezeichnet — daher עוּרִם auch für: leicht bekleidet, wie nudus, γυμνὸς stehen kann —; dagegen עֶרְוָה immer den Nebenbegriff der unanständigen, schamlosen Ekel erregenden Nacktheit enthält, vgl. Micha 1, 11.; Deut. 23, 15. Jes. 20, 4.

8—14. Jener ersten Periode des Volkes folgte eine zweyte, welche die frühere bei weitem an Herrlichkeit überstrahlte. Aus dem von Gott adoptirten, erhaltenen Kinde wird eine dem Herrn in festem Ehebündnisse verbundene Gattinn. Hochgeehrt vor allen, reich geschmückt durch göttliche Huld und Gnade, mit königlicher Würde bekleidet steht sie da, ein Gegenstand des Ruhmes unter den übrigen Völkern.

Man hat die Allegorie hier, wie in ähnlichen Fällen vielfach miſsverstanden. So hat man hier die spätere Geschichte des Volkes mit berücksichtigt seyn lassen, wie z. B. Grotius an die Wohlthaten Gottes unter der Herrschaft Davids und Salomos erinnert. Allein auch aus Vs. 22. wie dem vorhergehenden erhellt, daſs der Prophet nur die Jugendzeit des Volkes vor Augen hat. Allerdings sind die nachmosaischen Segnungen Israels nicht als absolut ausgeschlossen zu betrachten, nur sind sie hier nicht zunächst gemeint und hervorgehoben. Der Auszug aus Aegypten, die Gesetzgebung, der Bund Gottes mit Israel, sind Thatsachen, welche, da sie die Erwählung und Ausrüstung des Volkes zu einem Volke Gottes enthalten, der Art sind, daſs sie die späteren Segnungen dem Kerne nach mit einschlieſsen; diese sind nur die weitere Erfüllung, Bewährung und Entfaltung der dort ihrem Keime nach in der Mitte des Volkes niedergelegten göttlichen Gnadenerweisungen.

Ein anderes Mifsverständnifs geht dahin, dafs man hier ganz oder theilweise nur äusserliche Segnungen zu finden meinte, wie wenn Grotius zu Vs. 11. bemerkt: significantur ingentes divitiae populi sub Davide maxime et Salomone. Die Segnungen der mosaischen Zeit sind allerdings auch leibliche, äusserliche; aber sie sind nur darum besondere Segnungen, weil sie in sich einen geistigen Gehalt haben, selbst nur Symbole, der concrete Ausdruck geistiger Wahrheiten und himmlischer Güter sind. An die leibliche Gabe erscheint im Gesetze und in der Geschichte des Bundesvolkes die geistige immer unmittelbar geknüpft, darin eingeschlossen. Dieſs erhellt auch aus dem Wesen der Allegorie selbst. Das Ehebündnifs ist das Eintreten Israels in eine besondere Art der Gottes-Gemeinschaft, von Rechten und Pflichten, die eben so wohl äusserliche als innerliche sind. Die Schilderung selbst ist nur eine Ausführung des Ausspruches, wodurch das Volk zu einem priesterlichen Königthume erhoben wurde; Exod. 19, 6., wie Calvin sagt: videmus hic exprimi singulare beneficium, quo Deus populum suum ornavit, quum lege data sibi elegit in peculium et constituit regnum sacerdotale.

Hiemit hängt endlich noch ein Mifsverständnifs zusammen, sofern man die Schilderung zu wenig im Ganzen, ihrer Grundidee und Haupttendenz nach aufgefafst, sondern auf das Einzelne ein falsches Gewicht gelegt und darnach zu viel unhaltbare und willkührliche Beziehungen auf Einzelnes darin gefunden hat. Der Prophet will das gotterwählte Bundesvolk in jenen feierlichen Momenten seiner Berufung und Bundesschliefsung nach den beiden Seiten, dem zwiefachen Charakter, welchen es dadurch erhielt, schildern: als ein reines, von Gott geheiligtes Priesterthum, und als ein mit hohen Ehren geschmücktes, mit den reichsten Gaben ausgestattetes Königthum. So erscheint ihm das Volk als eine Jungfrau, welche sich den Vorbereitungen und Reinigungen unterwerfen mufs, um eine königliche Gemahlin zu werden, und dann an allen Vorrechten und Ehren einer solchen Antheil erhält. Dieſs bildet in dem prophetischen Geiste nur eine Grundanschauung, welche dann in mannigfaltigen Bildern und Wendungen durchgeführt ist. Der Prophet kann gleichsam nicht Worte genug finden, um die Fülle der göttlichen Liebeserweise bezeichnend darzustellen: es erscheint das Volk als eine mit allen erdenklichen Gaben ausgestattete königliche Gemahlin. —

Sehr verwandt ist mit diesem Abschnitte Ps. 45, 10 ff., wo die ideale Gemeinde als die dem Herrn in Liebe zugeführte und von ihm vorzugsweise gesegnete, in feierlicher Vermählung verbundene Braut erscheint.

8. Auch die zweyte Heimsuchung Israels durch seinen Gott ist eingeleitet mit dem: und ich ging vorüber. Auch damals noch hatte das Volk nichts dem Herrn zu bieten; es kam ihm mit keiner Gabe entgegen; er fand es vielmehr in seiner ganzen Armuth — aber reif um den Rathschluſs seiner Liebe an ihm zu verwirklichen. — Das Eingehen der Ehe ist nach zwey Momenten beschrieben: der Ankündigung, der Willens-Erklärung nach und dem eigentlichen Ehebündnisse nach. Ersteres wird ausgedrückt durch das: ich breitete meinen Zipfel über dich. Der Sinn der Phrase kann nach Ruth 3, 9. nicht zweifelhaft seyn; nämlich: jemanden für seine Gattin, sein rechtmäſsiges Eheweib erklären. Doch kann über den ursprünglichen Sinn gestritten werden, so fern einige (wie Maimonides moreh neboch. I. c. 43. p. 61. Carpzov, in l. Ruth p. 109.) כנף in der Bedeutung Flügel nehmen, von dem Schutze, dem Beistande, unter welchem der Mann die neuerwählte Gattin stellt. Allein entscheidend für die Entstehung der Redensart ist der Gebrauch der verwandten; den Zipfel jemandes aufdecken, für: sein Lager entweihen Deut. 22, 30. 27, 20., wofür auch später: die Schleppe (eines Weibes) aufdecken, Jerem. 13, 22. 26. Nahum 3, 5. Gemeint ist der Zipfel des auch als Bettdecke dienenden Gewandes, dessen Ausbreitung also eine Erklärung der ehelichen Liebe enthielt. Aehnliche Ausdrucksweisen mit Anspielung auf die altgriechische Sitte, das Gewand als Lagerdecke zu gebrauchen, finden sich vielfach im Griech.; vgl. Sophocl. Trachin. Vs. 536.: *καὶ νῦν δ' οὖσαι μίμνομεν μιᾶς ὑπὸ χλαίνης ὑπαγκάλισμα.* Athen. I. p. 23. D.: *οἱ Τυρρηνοὶ μετὰ τῶν γυναικῶν ἀναχείμενοι ὑπὸ τῷ αὐτῷ ἱματίῳ.* Vgl. andere St. bei Wuestemann ad Theocrit. XVIII. 19. p. 279 sq.

Je wichtiger die Ehe selbst ist, desto feierlicher ist auch der Akt der Ehestiftung, der Verehelichung. Der Herr verbindet sich durch einen Schwur und tritt so in ein Bundesverhältniſs mit der Jungfrau. Wie das rechtmäſsige israelitische Weib das Bundes-Weib heiſst, als die, welche mit Theil hat an dem

göttlichen Bunde, Maleachi 2, 14. — einer der erhabensten ATlichen Aussprüche über das Wesen der irdischen Ehe; vgl. I Petr. 3, 7. —, so drückt auch unsere St., welche das Urbild der irdischen Ehe, die herablassende Liebe und Vereinigung Gottes mit seinem auserwählten Volke darstellt, der irdischen Ehe selbst den wahrhaft sittlichen idealen Charakter auf. Die innere und äussere Gemeinschaft, in welcher Gott damals mit dem Volke sich verband zu unzertrennlicher, ewiger Liebe, findet ihren getreuesten Abdruck in der wahren vor Gott gesegneten Ehe. — ותהיי־לי, und so wurdest du mein, tratest mit mir in die Ehe, näml. durch Schwur und Bund; vgl. über das לְ הָיָה, in die Ehe treten, Levit. 21, 3. Ruth 4, 13. Hos. 3, 3.

9. Sehr schön benutzt nun der Prophet die Sitte, welche namentlich bei Königen statt fand, wornach eine längere Vorbereitung zur Aufnahme in den Harem gehörte, eine „Zeit der Reinigung" erforderlich war, um zu dem Range einer rechtmäfsigen Gemahlin des Königs erhoben zu werden (vgl. Esther 2, 12 ff. Heeren, Ideen 1, 1, S. 467. Paulsen, Regier. d. Morgenl. S. 392.), um daran für seinen Zweck die mit dem Volke vorgenommene Reinigung zu knüpfen. Israel sollte als ein priesterliches Geschlecht und darum als ein vor Gott in feierlichem Bundesopfer gereinigtes Volk (Exod. 24.) in die höhere Gemeinschaft übergehen. Diesen Akt der Reinigung vollzieht Gott selbst, als der allein hiezu Kraft und Vermögen besitzt, zugleich ein Beweis seines herablassenden unablässigen Erbarmens. Zu dem דמיך bemerken einige, wie Rosenm. ganz unpassend: sanguis non est intelligendus ille, quo foedata erat a partu, sed profluvii menstrui. Schon der Wechsel, dafs nicht mehr das bisher genannte Blut gemeint seyn soll, spricht dagegen. Die Auslegung ist blofs aus dem Streben hervorgegangen, den Propheten möglichst natürlich zeichnen zu lassen. Allein dieser hat vielmehr die Sache vornehmlich im Auge. Niemand hatte sich bis dahin um das Volk bekümmert, noch klebte ihm das unreine Blut von Aegypten her an; diese Schuld tilgte nunmehr der Herr. So ist die Idee allein recht durchgeführt, wenn das Israel von seiner Geburt als Volk anhaftende Blut hier verstanden wird.

10. Nun die Schilderung der prächtigsten Ausstattung in Kleidung und Schmuck jeder Art. Das Gewand ist gestickt, bunt

durchwirkt (vgl. Ps. 45, 15.), die Schuhe von Thachasch (s. darüber Winer, Reallex. II, S. 693 ff.), der Gürtel von Byssus, das Obergewand von Seide (משי vgl. Gesenius, thes. 3, p. 824 sq.).

11. Zu den eigentlichen Schmuckgegenständen gehören die Arm- und Halsbänder, letztere ein besonders vornehmer Schmuck; vgl. Tarafa, Moall. Vs. 6. Pococke, spec. hist. Arab. p. 347. Schultens, monum. vet. Arab. p. 38. Hengstenberg z. Amrulkeis Moall. p. 46.

12. Eben dahin gehören auch die Nasen-Ringe (vgl. Provv. 11, 22. Jes. 3, 21.) und Ohr-Ringe (Num. 31, 50.). Als Brautgeschenk erscheint der Nasen-Ring (nebst Armbändern) schon Genes. 24, 22., wie auch noch jetzt in Arabien; vgl. d'Aroieux, Sitten der Beduinen 3, S. 26. 252. Allem Schmuck aber giebt seine Vollendung die glänzende Krone, das Zeichen königlicher Würde auf dem Haupte, ganz entsprechend dem: חצלחי למלוכה, Vs. 13., du gelangtest zum Königthum, zu königl. Würde. Man darf sich nicht verleiten lassen, hier an das äussere Königthum unter David zu denken, wie selbst Calvin will. Das Davidische Königthum war nur die äussere Verwirklichung des Vorrechts, welches der Theokratie sofort bei ihrer Gründung im innerlichen, geistigen Sinne zuerkannt war. Hier ist aber die Rede gerade von diesem Vorrechte, wozu die Braut Jehovas beim Eintritt in die Ehe erhoben wurde.

14. Weithin erscholl der Ruhm Israels, als es aus Aegypten zog: Schrecken ging vor dem Volke damals; vgl. nur Exod. 15, 14 ff. Das gerade war das Ausgezeichnete der damaligen Verherrlichung Israels, dafs in Mitten des Heidenthums, ja gerade an der blofs natürlichen Macht und Herrlichkeit desselben sich die ungleich gröfsere Pracht des Bundes-Volkes bewährte. Da zeigte sich, wie viel Gottes Gnade vermag, wie ungleich höher das Reich der Gnade als das der Natur steht. Zu dem Ende wird noch hier besonders hervorgehoben, wie alle Schönheit und Pracht Israel allein seinem Gotte verdanke, sich nicht das geringste Verdienst in dieser Hinsicht beizulegen habe. Desto greller contrastirt mit solcher Gnade der sofort gezeichnete Undank des Volkes.

15—22. beleuchtet den Gegensatz, den Abfall und Götzendienst des Volkes nach einer Seite hin; Ursprung, Wesen und

Gröſse dieser seiner Vergehungen. Aus falschem Selbstvertrauen hochmüthiger Verblendung ging jener Abfall hervor. Die Verkennung Gottes als des alleinigen Gebers führte zur Entwürdigung der Gaben; indem man in eitler Selbstgefälligkeit nur sich, nicht Gott vor Augen und im Herzen hatte, wurden seine Güter mit selbstsüchtiger Willkühr gebraucht, ohne Rücksicht auf Gott zu sündigen Zwecken entweiht. Wo diese Richtung einmal eingeschlagen ist, da schreitet das Böse mit frecher Stirne unaufhaltsam immer weiter; da schont es keiner Gabe Gottes, die es nicht den selbst gemachten Göttern, sich selbst und seiner sündigen Lust zum Opfer brächte. Und so schritt auch das Volk von dem bloſsen Höhenkultus immer weiter auf dem Wege des Götzendienstes, bis zu den gräſslichen Kinderopfern, die theuerste Gabe des Herrn daran gebend, um die bis zu fanatischern Cultus gesteigerte abgöttische Lust zu befriedigen.

15. Auf ihre Schönheit stolz, in Eitelkeit verlockt (nach dem bekannten Dichterspruche: fastus inest pulcris, sequiturque superbia formam, Ovid. fast. I, 419.), treibt das Eheweib Buhlerei. Inflamur superbia et fastu; hinc fit ut profanemus dona Dei, in quibus splendere debuerat ejus gloria. Calvin. Verschieden erklärt ist das: וַתִּבְטְחִי עַל־שִׁמְךְ. Einige fassen das שֵׁם wie Vs. 14. in dem Sinne: fama, Ruhm. So mit verschiedenen Beziehungen Jarchi (confidisti in fama pulcritudinis tuae, quae de te prodiit), Calvin (non dubito quin propheta alludat ad scorta famosa, quae excellunt venustate. — Dicit propheta Judaeos fuisse quasi famosum scortum), Coccejus (quod proposito nomine suo — quemadmodum cellis suis meretrices nomen affigere solebant — invitarent undique vicinos ad illud nomen amandum et honorandum et sua facta imitandum) u. a. So entsteht indeſs eine Tautologie; der Gedankengang ist vielmehr der, daſs nach Angabe des Grundes die Folge des eitlen Selbstvertrauens, der Abfall von Gott angegeben wird. Ferner kann עַל־שִׁמְךְ nicht geradezu das falsche Selbstvertrauen, den verkehrten Uebermuth bezeichnen. Deſshalb nehmen andere das עַל für ungeachtet, so Manger in den dissertatt. Lugdun. II. p. 1046: non obstante nomine tuo, praecellente nimirum illo, sive Israelis, sive Deo ipsi desponsatae ex vs. 8. fiebas

...: non obstante insigni adeo nomine et titulo viliter egisti et ...ste. Aehnlich auch Winer, lex. p. 285.: neglecto nomine ...quod a me, marito tuo, inditum habebas, Gesenius, thes. ...p. 422. u. a. Richtig ist an dieser Auffassung die Erklärung ...שמך, der Name des Eheweibes, welchen es von dem Ehe... erhalten hatte. Aber zu rügen ist daran die nichtbeachtete ...bindung des Verb. זנה mit על, wodurch man sich verleiten ..., dem על hier jene nicht zu rechtfertigende Bedeutung beizu... Instruktiv ist dafür die St. Judd. 19, 1. 2.; der Levit ...t sich ein Weib, ותזנה עליו פילגשו (wo Studer mit ...t gegen die gewöhnliche Erklärung: neben jemandem buh..., protestirt, aber eben so unstatthaft die Lesart ändern will), ...h. es hurte gegen ihn sein Kebsweib. Die Hurerei in der ... ist ein feindlicher Akt gegen den Ehemann. Gerade so steht ... das: gegen deinen Namen, der an die Ehe, den Ehe... erinnerte, also gegen diesen selbst. Hiedurch wird also ... bloſse Hurerei näher bezeichnet als Ehebruch — das Vergehen ...ich in seiner ganzen Bedeutung hervorgehoben, vgl. Vs. 32.

Die Buhlerin, einmal gefallen, dem Gewerbe nachgehend, ...schüttet nun mit ihrem schändlichen Treiben jeden Vorüber...den. תזנות, ein späteres nur bei Ezech. vorkommendes ...rt, vgl. Ewald, krit. Gr. S. 261. לו יהי giebt einen Zug ... der Art, wie sie es treibt. Vor den Worten ist ein: לאמר ... ergänzen, wie dieſs in der affektvollen, besonders dichteri... Sprache oft wegfällt (s. Gesenius, Lehrgeb. S. 850. ...grell, otiola Syr. p. 22 sq.). Ihm soll sie angehören, ...m sey sie, näml. meine Schönheit יפי, wie dieſs der Con... zu ergänzen gebietet. Jedem Vorübergehenden erklärt die ...hlerin, sich ihm preisgeben zu wollen, trägt sich, ihre Schön... ihm an. Unrichtig erklären andere: illi cedebat corpus ...m — wogegen schon das יהי spricht; oder wie noch Ro...enm.: erga quem erat scil. חשקך, desiderium; ferebaris de...derio erga quoscunque; eine ganz willkührliche, durch kein Beispiel zu belegende Ellipse.

16. Die einzelne Aufzählung der zur Einrichtung und Förderung des Götzendienstes verwandten göttlichen Gaben macht

einen besonders energischen Effekt. Alles ward zu diesem Zwecke hingegeben, von der geringsten bis zur höchsten Gabe hiefür bestimmt. „Du nahmst von deinen Gewändern und machtest dir geflickte Höhen und hurtest auf ihnen.“ Gemeint sind die auf den Höhen errichteten kleinen Tempel, die בתי הבמות, I Regg. 13, 32. II Regg. 17, 29. Diese „zuweilen wenigstens aus Zelten, wahrscheinlich mit köstlichen Teppichen;“ vgl. II Regg. 23, 7., wo die Weiber Zelte für die Astarte weben; und die zeltartigen aus bunten Teppichen und Vorhängen bestehenden Tempel der slavischen Völker in Deutschland; Mone und Creuzers Symb. V, S. 176. Gesenius, Vorr. zu Gramberg's Gesch. d. Relig. Id. I, S. XXI. Auch bei den Karthagern finden wir (wenigstens im Kriege) ein heiliges Zelt (σκηνὴ ἱερά), Diodor. Sic. XX. 65., welches auf gleiche Sitte der hebr. Nachbarvölker schliefsen läfst; vgl. Münter, Rel. d. Karthager S. 126. Spottweise nennt diese Höhen der Prophet geflickte Höhen (excelsa hinc inde consuta. Vulg. — zu טלא vgl. Jos. 9, 5., besonders im Chald. häufig in dieser Bedeutung), im Gegensatze zu den prachtvollen Gewändern. Der elende, nichtswürdige Zweck bildet einen schneidenden Contrast zu dem Mittel, der Gröfse des Opfers: es kommt nichts grofsartiges, und Gottes würdiges dabei heraus. Die Peschito übers.: ܩܢܝܬܐ, welches Ephraem erklärt durch ܦܬܟܪܬܐ, idola feminina (s. gegen Michaelis, lex. Syr. p. 809.: Wiseman, hor. Syr. I. p. 134 sq.). Der Syrer schlofs diese Bedeutung wahrscheinlich theils aus dem folgenden צלמי זכר, theils verwechselte er das Hebr. טלאות mit dem Syr.: ܛܠܝܬܐ, puella. — Das: ותזני עליהם erklärt Rosenm.: du buhltest mit ihnen, und bezieht das Suff. auf כל־עובר, Vs. 15. Diefs ist ganz sprachwidrig (vgl. die Anmk. zu Vs. 15.); das על ist vielmehr lokal zu fassen und das Suffixum bezieht sich auf בגדים. Die Kleider, für den Götzendienst verwandt, wurden benutzt, um auf ihnen Hurerei zu treiben. Oder der Prophet denkt auch an die Höhen-Zelte selbst, und braucht darum על, wie man sagt: על בית יהוה, Jes. 38, 20.

Sehr verschieden sind die letzten Worte des Vs.: לא באות

ולא יהיה erklärt. Am gewöhnlichsten ist die auch von Rosenm. aufgenommene Erklärung geworden: non evenient similia portenta, ut femina transferat in ornatum amatorum suorum cultum muliebrem, neque exstabit unquam alius tibi similis populus. Hiedurch entsteht aber ein ganz fremdartiger Gedanke: mit der Zukunft beschäftigt sich noch keineswegs der Blick des Propheten; auch mufs darnach viel zu viel ergänzt werden. Eine Menge von unhaltbaren Deutungen ist dadurch entstanden, dafs man die Worte nicht scharf genug in ihrer Verbindung mit dem vorhergehenden aufgefafst hat. Das לא באות bildet eine Paronomasie zu: במות; die Höhen sollen nicht erhoben werden, sie sind die לא באות, die nicht kommen sollten (vgl. über den Gebrauch des Participiums Ewald, Gr. §. 596.) d. h. die nicht errichtet, eingeführt werden durften, die ungesetzlichen. Die im Aramäischen besonders häufige Vermeidung des Passiv, wofür gerne intransitive Verba gesetzt werden, findet auch hier statt; בא steht für הובא (Levit. 10, 18.), vgl. Ewald, krit. Gr. S. 208., gerade wie das: ὁ λύχνος ἔρχεται Marc. 4, 21. (s. dazu Ewald, comment. in Apocal. p. 130., und über das Syrische, Hoffmann, gr. Syr. p. 375. Agrell, suppl. synt. Syr. §. 1.). — Hiemit harmonirt auch ganz das לא יהיה, welches sich auf das zweyte Glied im vorigen bezieht: „du buhltest auf ihnen.“ Man übers.: „und nicht sollte es (näml. das Buhlen) geschehen.“ Die Redensart entspricht ganz der früheren: לא יעשה, es hätte nicht geschehen müssen, Genes. 20, 7. Ewald, krit. Gr. S. 526.

17. 18. Das köstliche Geschmeide, aus den edelsten Metallen bestehend, soll gleichfalls einen Contrast bilden mit dem garstigen Zwecke, wozu es dienen mufste. „Du machtest dir Manns-Bilder und hurtest mit ihnen.“ Das צלמי זכר beziehen die älteren Ausll. meist auf männliche Gottheiten und deren Statuen. So noch Rosenm. Allein dann könnte nicht וזנה mit בָּ verbunden seyn, es müfste אל oder אחרי stehen. Auch ist es dem Ausdrucke selbst angemessener, zu erklären: Bilder des Männlichen, d. h. ein Phallus (im Arab. ist ذَكَر geradezu membrum virile; vgl. auch zu Vs. 3.). So Vatke, bibl. Theol. I,

S. 367., Movers, die Phöniz. I, S. 595. Dafs dieser Gegenstand des alten Cultus auch den Hebräern nicht unbekannt war, läfst sich zwar durch kein ganz sicheres ATliches Beispiel belegen (vgl. indefs 1 Regg. 15, 13.): es ergiebt sich aber diefs von selbst aus der Reception des Baal- und Astarte-Cultus, welcher ohne jenes Symbol in ganz Vorder-Asien nicht existirt zu haben scheint; vgl. auch Creuzer Symb. II, S. 83 ff. — Sehr geschickt erläutert Movers a. a. O. aus dem Phallus-Dienste noch die Worte: „Du nahmst deine Gewänder und bedecktest sie", aus der Sitte die Phallen zu umwickeln und in ein Sacellum zu legen. Bei Ezech. wird das sorgfältige Aufbewahren, die Verehrung, welche man dafür hegte, als ein Zug, der die tiefe Einwurzelung des Götzendienstes, die völlige Hingabe des Innern an denselben beurkundete, dargestellt.

19. Mit welcher Inbrunst man dem abgöttischen Cultus oblag, zeigten die reichen Gaben an die Götter. Alle zur Nahrung bestimmten göttlichen Gaben wurden daran gegeben, selbst das Nothwendigste, Unentbehrlichste für den „lieblichen Duft" geopfert. Man mufs die verschwenderische Ueppigkeit dabei beachten, womit der vorderasiatische Cultus seinen Göttern diente, wie die Babylonier an dem Jahresfeste des Bel allein 1000 Talente Weihrauch verbrannten, Herod. I, 183. Mit ganzem Rechte betrachtet es Bähr (Symbol. d. Mos. Cultus II, S. 237 ff.) als eine Eigenthümlichkeit dieses Naturcultus, welche mit seinen innersten Grundanschauungen zusammenhängt, dafs in demselben die vegetabilischen Opfer, vorzüglich die Räucheropfer im Uebermaafs und viel häufiger als in andern Culten vorkommen, den blutigen ganz parallel stehen, ja sogar hie und da dieselben gänzlich verdrängt haben. „Wie häufig und wichtig hier die Räucheropfer sind, läfst sich schon daraus ersehen, dafs im A. T. „räuchern" schlechthin gesagt wird für: den Göttern opfern, sie verehren, 2 Könn. 22, 17. 23, 5. Jer. 1, 16. 7, 9. 11, 13. 17. Hos. 11, 2. u. s. w. Jesaias spricht von einem Volke (wahrscheinlich den Babyloniern), das auf jedem Ziegelsteine räuchert, 65, 3."

20. 21. Als die gröfste Verirrung, wohin das Volk gerathen war, wird seine Theilnahme an der kanaanitischen Sitte der Menschen- oder Kinder-Opfer bezeichnet. Daher die Frage des Propheten, welche den tiefsten Schmerz seines Innern bei dieser Schilderung beurkundet: „war es noch zu wenig eurer Buhl-

rei?“ Das מן wird von Rosenm. unrichtig als pleonastisch aufgefaſst, wie dieſs Gesenius, thes. 3, p. 810. mit Recht bestreitet, welcher jedoch selbst falsch die Präposition für ein מן partitivum erklärt: „nonne satis est scortationum tuarum?“ Nie steht so das מן nach המעט und Ges. muſs selbst unsere St. als eine Ausnahme ansehen. Eine solche Anomalie ist aber gar nicht nöthig: das מן nach המעט ist comparativ im Sinne von zu, allzu; wie Hitzig z. Jes. S. 84. richtig bemerkt. תזנות ist die buhlerische Lust, das Betreiben der Buhlerei. Also der Sinn: war es eurer an Buhlerei so sehr Gefallen findenden Lust noch zu wenig, bei jenen geringeren Aeusserungen derselben stehen zu bleiben (Vs. 15—19.), daſs ihr selbst zu dem ärgsten Extrem euch durch dieselbe hinreiſsen laſst? Dieser Gedanke paſst ganz in den Context. Auch die blutigen Kinder-Opfer gehören dem buhlerischen Treiben an; sie bezeichnen den höchsten fanatischen Ausdruck desselben. Ruhend nämlich auf dem menschlichen Schuldbewuſstseyn und dessen eben so groſser Erregtheit als grauenhafter Verirrung, bezweckt das Menschenopfer Sühnung der erzürnten Gottheit, daher bei den Phöniziern dargebracht dem strengen, unerbittlichen Geschicke, dem Saturn, insbesondere bei groſsen Unglücksfällen, bei bevorstehenden groſsen Unternehmungen (Porphyr. de abstin. II, 56.). Mover's sagt: „wir werden aber diese Kinderopfer nicht bloſs als Sünd- und Sühnungs-, sondern genauer als stellvertretende Genugthuungsopfer zu fassen haben,“ die Phöniz. 1, S. 303. vgl. 301 ff. Das Extrem von Buhlerei war also das Menschenopfer, in sofern es gilt, wie kein Mittel zu schlecht, kein Opfer zu groſs war, um die Gunst der Götter zu erwerben.

Das Opfer selbst zerfiel, wie unter andern aus unsrer Stelle erhellt, in zwey Theile, welche für die Idee desselben von Wichtigkeit sind. Der erste Gebrauch dabei war das Schlachten, das Opfern (שחט, זבח) der Kinder — einer der zahlreichen Beweise gegen die jetzt wohl allgemein aufgegebene Ansicht, als ob bei dem Molochs-Dienste keine eigentliche Tödtung der Kinder stattgefunden habe (vgl. dagegen Mover's, a. a. O. S. 328. und die dort angef. Schriften). Dieſs galt unstreitig als eigentliche Sühnakt, sofern man durch Dahingabe des liebsten,

kostbarsten auf Erden am meisten den Zorn der Gottheit zu besänftigen meinte. Eine zweyte Ceremonie dabei war aber die auch hier erwähnte Sitte des Verbrennens der Opfer, entweder nachdem sie getödtet waren, oder auch lebendig, wie letzteres namentlich bei den Karthagern Sitte gewesen zu seyn scheint (vgl. Münter, Rel. d. Karthager S. 21 ff.). Diefs drückt Ezech. so aus: „du opfertest sie ihnen (den Göttern) zu Ehren zum Verzehren", לאכל. Diesen Ausdruck erklärt zwar Gesenius (thes. 1, p. 89.) von dem Genusse der Gottheit bei diesem Opfer: sacrificia comedere dicuntur idola locutione a lectisterniis petita, Deut. 32, 38. Jerem. 3, 24. Allein diese Stellen sind nicht ganz parallel. Zugleich macht Movers, S. 327. mit Recht darauf aufmerksam, dafs man dabei den gewöhnlichen Sprachgebrauch des Ezech. zu beachten habe, welcher sonst sage: dem Feuer zum Essen geben, 15, 4. 6.; 21, 37. Sodann steht die Phrase entschieden im parallelen Verhältnifs zu dem sie erklärenden Ausdruck: „indem du sie (durchs Feuer) hindurch gehen liefsest (בהעבור) den Göttern zu Ehren," Vs. 21. Diese bei den Hebr. vielfach erwähnte Sitte (s. Winer und Gesenius s. v. עבר), welche auch den Alten überhaupt als besonders eigenthümlich und merkwürdig erschien (vgl. Diodor. Sic. XX. 14.), galt unstreitig als ein Akt der Lustration (s. Numer. 31, 23.) und erklärt sich aus der besonderen Anschauung, welche der phönizische Naturkultus von dem Opfer des Kindes hegte. Vermöge der geschlechtlichen Auffassung der Gottheit mufste auch die Vermischung der Geschlechter, die Erzeugung als ein Reflex des Wesens und Wirkens der Gottheit erscheinen; das Erzeugte selbst war gewissermafsen mittelbares Werk derselben: ihr eigenes Seyn und Leben spiegelte sich darin ab (Bähr, Symb. 2, S. 242.). Gehörte aber das Leben des Kindes nach dieser Auffassung der Gottheit an, war diese als die absolute darüber als über ihr Eigenthum gebietende Macht anzusehen, so bedurfte es zur vollen Vereinigung mit derselben jener Lustration; durch das Verbrennen des Körpers, die Vernichtung der Materie und die läuternde Kraft des Feuers ward nach einer weit verbreiteten Anschauung des Alterthums (vgl. Movers, S. 331 ff.) das gereinigte Leben des Kindes der Gottheit zurück gegeben. Daher sah man den Akt als einen Durchgang, ein Hindurchführen durch das

Feuer, um ein vollendetes Eigenthum der Gottheit zu werden, an. Diese Idee steht aber wieder ihrerseits in enger Verbindung mit der dem Opfer zugeschriebenen Kraft der Expiation: je reiner und vollendeter das Opfer selbst war, für desto kräftiger ward die sühnende Kraft desselben gehalten.

23—29. Die zweyte Seite des israelitischen Götzendienstes: der maaßlose, keine Schranken kennende Umfang desselben. Mit allen Völkern, mit welchen die Hebräer in Berührung kamen, fanden auch geistige, religiöse Verschmelzungen statt. In dem hebräischen Götzendienste fand eine sonst beispiellose Theokratie statt. Originalität und Selbstständigkeit in dem Gebiete der Naturreligion fehlte den Hebräern; und mit Recht sagt in dieser Hinsicht Vatke: „in dem langen Zeitraum, wo sie bei ihnen herrschte, ließen sie sich immer von aussen bestimmen, und die Geschichte der hebräischen Naturreligion hat deßhalb einen mehr zufälligen Charakter, wenn gleich sich darin ein gewisser Fortschritt nicht verkennen läßt“ (bibl. Theol. 1, S. 700.). Die Grundlage, die Grundbestimmung des Hebraismus durch den Jehovah-Cultus, und dessen schroffe Opposition zu dem Princip der Naturreligion gestattete nur dieses willkührliche, von äussern Umständen meist abhängige Eindringen der Naturreligion; vgl. Jerem. 2, 10. 11. Wie daher dieser Umstand einerseits ein beredtsamer Erweis des ursprünglich im Hebraismus begründeten und tief gewurzelten Monotheismus ist, und in dieser Hinsicht ein trefliches apologetisches Zeugniß gegen eine allmählige Hervorbildung desselben aus einem ursprünglichen Polytheismus bildet, so hat derselbe auch noch eine zweyte Seite der Betrachtung, die rein ethische zu, wornach darin gerade eine gewaltige Anklage gegen das Volk begründet liegt. Das einmal von dem Grunde seines Glaubens sich lossagende Volk ist sofort auch allen nur möglichen Einflüssen des Heidenthums ausgesetzt: es breitet seine Arme nach allen noch so mannigfaltigen Gestaltungen des Natur-Kultus aus, versucht sich in immer erneuerter Aneignung derselben. So erhaben auf Gott und sein Reich gesehen die Betrachtung der israelitischen Geschichte ist, wornach das Volk wider seinen Willen nie ein ganz und ächt heidnisches Volk werden kann, wie es nie im Stande gewesen ist, den von Gott in seiner Mitte niedergelegten Grund zu überwältigen und zu vernichten — so traurig und grauenhaft sind doch andererseits die

Versuche des Volkes, gegen seinen Gott und dessen Willen aufzukommen, denselben sich und der eigenen sündigen Lust dienstbar zu machen; Versuche, durch welche die Erfahrung gewonnen werden sollte, daſs der Bundes-Gott der allein wahre, der Herr aller Herren sey, und gegen den jede andere sich auflehnende Macht nur Ohnmacht, Schein und Nichtigkeit sey. Diesen ethischen Gesichtspunkt hält hier der Prophet fest und überschauet darnach das zahllose Heer der Verirrungen seines Volkes.

23. 24. Mit einem Weherufe leitet der von jener Betrachtung tief ergriffene Seher dieselbe ein. „Und es geschah nach allem deinen Bösen" d. h. noch ausser dem bisher erwähnten Frevel. Scelera sceleribus augens et impudens tuum scelus omnibus testatum faciens. Michaelis. Der Weheruf ist als Parenthese zu fassen, indem sich das ויהי eng an den Anfang von Vs. 24. anschlieſst.

Uebersieht man das Land, die Städte desselben, so trifft man überall auf Denkmale des Götzendienstes: es ist von ihnen übersäet und geschändet an allen Ecken und Enden: „Du erbauetest dir Gemächer und machtest dir Höhen in allen Gassen." Daſs unter גב und רמה buhlerischen Zwekken dienende Orte und Wohnungen zu verstehen seyen, erhellt besonders deutlich aus Vs. 31. So erklärten jene Ausdrücke bereits die alten Uebss. Die LXX. haben: *οἴκημα πορνικὸν* und *ἔκθεμα*, (welches letztere Polychronius erkl.: *προαγώγιον, ἔνθα τὰς πόρνας τρέφειν εἰώθασι*, nach andern s. v. a. *πρόγραμμα*, vgl. Lobeck ad Phrynich. p. 249). Die Vulg.: lupanar und prostibulum. Die Peschito giebt das רמה wieder durch: ܥܠܘܬܐ, Altäre, (vgl. Ephraem S. I. p. 77. C. Act. 17, 23. Pesch. und dazu de Dieu, crit. s. p. 597.), und übers. das גב durch: ܓܝܒܐ ? ܒܝܬܐ. Den Plural ܓܝܒܐ erklärt Ferrarius: aedes amplae ante idola exstructae et umbracula, tabernacula (nomencl. Syr. p. 808.). Für diese Bedeutung spricht hier die Verbindung mit ܥܠܘܬܐ. Das Wort scheint aber ein altaramäisches zu seyn, indem bereits Ephraem dafür: ܓܝܒܐ ? ܒܝܬܐ

...-Häuser setzt. Das Wort גב von גבב, verwandt mit קבב, ist wohl dem Sinne nach s. v. a. קֻבָּה Num. 25, 8., vgl. ... Arab. قُبَّة, von allem Gewölbten, unter andern von Lust-...n, Kapellen u. s. w. gebraucht (vgl. Lorsbach, in Pau-...s neuem Rep. 3, S. 110 ff. Döpke ad Michaelis chr. Syr. p. ...1 sq. Frähn z. Ibn Foszlan S. 116 ff.). Die Parallelst. Num. ..., 8. ist um so genauer, als auch dort das Wort von einem ...genen, zum Dienste des Baal-Peor eingerichteten Gemache ge-...ucht wird. — רמה ist Anhöhe zu profanen Zwecken, ab-...tlich gebraucht, nicht במה. Hieronymus: hoc autem ...itur, quod excelsus sit, ut volentibus fornicari procul appa-...t fornicationis locus, et non necesse sit quaeri. Die Hervor-...ung dieses Umstandes kommt für die allegorische Schilderung ...s Götzendienstes dem Propheten zu Statten, wie Grotius ...gt: sicut in collibus erant arae, ita et lupanaria.

26. Die erste Einwirkung, welche das Heidenthum auf Israel ...ibte, ging von der ägyptischen Religion aus. Du hurtest, ...g Ezech., mit dem geilen Aegypten (בשׂר ein Euphemismus ...r Zeugungsglied, vgl. 23, 20.). Wollust war ein Grundcharak-...r der ägyptischen Natur-Religion, und dieser trat am wider-...igsten in dem Cultus des Mendes hervor, jenes Bockes, dem ...e Frauen namentlich im Delta sich preisgaben. Dafs dieser fa-...ische Cult auch bei den Israeliten Eingang fand, zeigt die St. ...rit. 17, 7. vgl. Herod. II, 46. u. das. Bähr. Hengsten-...berg, Beitr. 2, S. 118 ff. Die BB. Mosis und Aegypten S. 216 ff.

27. Wohl ahndete die göttliche Gerechtigkeit ein solches ...eiben. Als ein Eheherr, der durch Züchtigung das Weib zur ...kehr zu bringen suchte, verkürzte er zunächst das ihr zuge-...te Gut. ואגרע חקך ich verkürzte deine Satzung d. h. das ...r bestimmte Erbtheil, welches unter der Bedingung dem Volke ...rheifsen und überwiesen war, dafs es sich als ein rechtschaffe-...s Eheweib bewies. Das Volk gelangte nicht zu dem Besitz ...s vollen ihm versprochenen Erbtheils, weil es von derjenigen ...sinnung sich lossagte, welche allein zu einem solchen Besitze ...hrhaft befähigte. Sogar in die Gewalt seiner grimmigsten Feinde ...fs der Herr das entartete Volk gerathen, wobei der Prophet

inster omnium die Philistäer nennt, deren Lust (נפש, so vom tödlichen Hasse gebraucht Vs. 27, 12.) das Volk preisgegeben wurde. Der Prophet denkt dabei vorzugsweise an die Spitze des Elendes, worin vor dem Exil Israel gerieth, als die Bundeslade in die Hand der Philistäer fiel — dieſs war gleichsam das erste Exil Israels, die erste interimistische Aufhebung der Theokratie 1 Sam. 4. Judd. 18, 30. Ps. 78, 60. 61. Zu dieser äusserlichen Demüthigung gesellte sich aber noch eine geistige, viel bedeutendere. Die Töchter Philistäas selber schämten sich, erröthetes vor Scham über die Versunkenheit Israels. Dieses zeigte keine Eifersucht für seinen Gott, wie das Heidenthum für seine Götter: bei jener unglücklichen Katastrophe brachte Philistäa Israel selber die Bundeslade wieder, welche dieses von sich gestoſsen, so schmählich entweiht hatte. — „Sie schämten sich ob deines Wandels, einer Unzucht.“ זמה steht vorzugsweise vom Vorgehen der Unzucht, vgl. Vs. 43. Die Verbindung des דרכך mit זמה hat eine besondere Energie: dein ganzen Wandel, (gleichsam eine einzige, nur lautere) Abscheulichkeit; vgl. meinen Comment. z. Daniel S. 287.

28. 29. Aber solche Züchtigung war gleichfalls nicht von lange dauerndem kräftigen Erfolge. Aerger wie je riſs das weitverbreitete Unwesen des Götzendienstes ein. Assur, Kanaan und Chaldäa muſsten ihre Götzen hergeben, um jener Lust des Volkes zu fröhnen. Das כשדימה ist wie ein Ländername angesehen und als solcher auch der Form nach behandelt, indem ארץ unmittelbar vorhergeht und die Ellipse mithin erleichtert (vgl. 11, 24; 23, 16.). Das בנען ist schon in Rücksicht auf jene Verbindung durchaus nicht appellativisch zu fassen (wie nach Jarchis Vorgang noch zuletzt Maurer will: ad terram mercatorum), welches auch gar keinen angemessenen Sinn giebt. Man übers.: du machtest zahlreich deine Buhlerei mit dem Lande Kanaan bis nach Chaldäa hin. Daſs nicht die Präpositt. מן und עד gebraucht sind, wie Maurer für diesen Fall verlangt, hat seinen guten Grund. Der Sinn ist nämlich: du triebest Götzendienst mit Phönizien (Kanaan), zugleich nach Chaldäa gewandt, so daſs also der Synkretismus, das Verschmelzen aller möglichen

...te, wie verwandt oder unähnlich sie auch immerhin seyn moch-
..., anschaulich dadurch bezeichnet ist.

30—34. Unersättlich ist die götzendienerische Lust des Vol-
...; es steht einzig in dieser Hinsicht in der Geschichte da. Seine
... übertrifft die einer noch so ausschweifenden Buhlerin; hinter
... Sache selbst bleibt die Vergleichung noch weit zurück. So
...mlos und frech trieb es noch nie die zügelloseste Hure als
... buhlerische Volk Israel.

30. Wie kraftlos ist dein Inneres! Das Innere ist
...chsam verzehrt, aufgerieben durch jenes zahllose Heer von
...denschaften, die unerschöpfliche buhlerische Lust. Aehnlich
... das Latein.: tabescere desiderio, Cic. Catil. II, 4. Wie Hosea
... Leib der geschändeten Buhlerin eine Welkheit נבלות nennt,
...12., so Ezech. die Seele, die von der Macht der sündlichen
... ganz erschöpft und kraftlos wird. Indem du alles diefs
...treibst, Werk eines Weibes, einer ausgelassenen
...re. Das שלטת übers. die Peschito treffend durch:
...ܡܢܝܢ, schamlos, frech. Das Wort שלט kommt zwar im
...r. und Aramäischen nicht mehr im üblen Sinne vor, wohl
... im Arabischen. Namentlich steht das Verb. سلط conjug.
... in der Bedeutung: sese procacem, insolentem praestitit, beson-
... auch von frechen, unverschämten Weibern; s. Adler, ad
...lfedae annal. III, p. 154. سليطة erklärt der Kamus: mulier
...osa, impudens. Bei Meidani findet sich das Sprichwort:
... أسلط صن سلا, frecher als eine Wölfin, Freytag, pro-
...b. Arabb. I. p. 641., wobei Freytag bemerkt: „Vocabulo
... أسلط duplex significatio inesse potest aut audacioris, lupae enim
...jor audacia tribuitur, aut magis clamosi, nam femina clamosa
... سلا appellatur, sic femina impudens سليطة nomen habet."

31. Die wilde Ausgelassenheit der Hure, von welcher der
...ophet spricht, zeigt sich darin, dafs sie eben so sehr an allen
...ten Buhlerei treibt, als sie keinen Buhlerlohn begehrt, um
...sentwillen doch andere der Unzucht fröhnen. Israel buhlt
...so aus reiner buhlerischer Lust, der inneren Freude am Götzen-
...enste, dem blofsen Wohlgefallen am Bösen. „Und nicht
...arst du den Huren gleich (wie andere, gewöhnliche Hu-

ren), ausschreiend Buhlerlohn," in Bezug auf das Ausschreien des Lohnes. Dieſs bildete gerade den Differenzpunkt. Israel erhielt gar keinen Lohn von seinen Buhlen, Vs. 34. Es forderte nicht einmal einen solchen. Gemeint ist der schlechte, gemeine Handel, worin die Buhlerin einen Vertrag abschlieſst, wie namentlich das Beispiel Genes. 38, 16 ff. sehr anschaulich zeigt. Von dieser Sache ist אתנן der eigentliche Ausdruck; vgl. Hengstenberg, Christol. 3, S. 89. Diesen Lohn, den Kaufpreis schreiet die Buhlerin aus, preiset ihn an, belobt denselben als einen annehmbaren. In diesem Sinne muſs das Verb. קלס verstanden werden. Wie wenig man die verschiedenen Bedeutungen desselben auf die richtige Grundbedeutung zurückgeführt und daraus erklärt hat, zeigt unter andern die Ansicht von J. D. Michaelis: irrisionis aut summi contemtus atque ignominiosissimi notione cum verbum tum nomen apud solos Hebraeos occurrit, ignorant eam reliquae dialecti: Syris adeo, Chaldaeis et Samaritanis contraria significatione est: laudare, sed ex Graeco, ut videtur, χλέος (!). Non ergo de antiphrasi cogitandum (suppl. V. p. 2193.). Allein diese „antiphrasis" löset sich durch die Beobachtung, nach welcher das V. קלס einem in dem Semitischen wie Indo-Germanischen Sprachstamme weit verzweigten Stamme angehört, welchem die Grundbedeutung des Sprechens, Rufens, Schreians anhaftet. So gehen aus der Wurzel קל, קר die Stämme קול, כרז, קרא hervor vgl. meinen Comment. z. Daniel S. 100 ff. Für letzteres gebraucht das Zabische: כלז, welchem unser קלס am nächsten steht. Die Grundbedeutung: ausrufen, öffentlich etwas bekannt machen, zeigt sich noch am deutlichsten im Chald., wie Gen. 41, 43. Targ. Jonath., wo es ganz dem Gebrauche von כרז Dan. 5, 29. entspricht (Hartmann, linguist. Einleit. S. 93.). So steht denn das Wort in den aramäischen Dialekten im guten Sinne: rühmen, preisen, verherrlichen; im Hebr. ist die üble Nebenbedeutung die vorherrschende; so in dem Substant.: קלס das Geschrei (ähnlich wie unser: ins Geschrei kommen), von Verhöhnung gebraucht, doch überall verbunden mit חרפה, vgl. Jerem. 20, 8. Ps. 44, 14., קלסה Ezech. 22, 4. Das Verbum

קלל erscheint ausser unsrer St. nur noch im Hithpael und bedeutet eigentlich: sich als einen Schreier, Spötter zeigen, benehmen; II Regg. 2, 23. Ezech. 22, 5. Hab. 1, 10. Das Piel an unsrer St. heifst also: ausschreien, doch nicht um zu höhnen, sondern um etwas anzupreisen. Hier hat also der aramäische Gebrauch einen Einfluss auf den Ezechielischen Sprachgebrauch ausgeübt. Ganz verwerflich ist aber die gewöhnlich gewordene Deutung, wornach קלס hier für verachten, verschmähen genommen wird, vom Sprödethun der Buhlerinnen: den (gebotenen) Lohn verachtend, um dadurch einen gröfseren zu erlangen. So z. B. Rosenmüller, Gesenius, Winer u. a. Denn a) heifst קלס nirgends: spernere, contemnere und b) ist die hier statuirte Ellipse ganz unstatthaft und viel zu weit hergeholt. Wie kann man wohl sagen: den Buhlerlohn verachten, da wo eigentlich die Gier nach demselben bezeichnet werden soll?

32. Die Worte האשה וגו׳ fafst man am besten dem Contexte gemäfs als Anrede, als einen Ausruf des Propheten, worin sich der gesteigerte Affekt desselben ausspricht. O ehebrecherisches Weib, das unter ihrem Manne fremde nimmt! תחת אישה, unter ihrem Manne — ein aus dem Gesetze entlehnter Ausdruck, aus den Verordnungen über die Ehebrecherin, Num. 5, 19. 20. 29. Man sagte darnach: שטה תחת האיש, sofern das Weib unter der Herrschaft des Mannes stehend, ihm untergeben gedacht wird, das Vergehen des Ehebruches also als ein unter dem Manne, in seinem Gebiete, seinem Eigenthume vorfallendes angesehen ist. Unrichtig fassen andere das תחת in dem Sinne von מתחת, oder gar für: pro, anstatt.

33. 34. Allen übrigen Buhlerinnen giebt man Geschenke; die Buhlerin Israel vertheilte aber deren selbst an ihre Buhler; so war sie also noch verschieden (ein הפך) von allen Weibern dieser Klasse. Die Ausdrücke נְדָנָה und נָדָן Buhlerlohn (aus dem Arab. نَدَى fliefsen, dann: freigebig seyn, zu erklären; vgl. Schultens ad Hariri cons. 3. p. 128 sq. exc. ex Hamasa p. 425.) befremden insofern, als die beiden verschiedenen Formen hier so unmittelbar neben einander gesetzt sind (vgl. über die Form

נִדָּן, Ewald, §. 342.). Jener Wechsel erklärt sich indefs am einfachsten aus der Anspielung auf verwandte Bedeutungen, womit der Prophet hier die Sache selbst näher bezeichnet. Das נִדָּה erinnert an נִדָּה, נִידָה (Klegl. 1, 8.) res foeda, besonders von der Unzucht gebraucht, Levit. 20, 21. Der Lohn ist zugleich ein garstiges Unzuchtsgeld. Das נדן erinnert an die Bedeutung Körper, Leib (eigentlich Scheide), die im Chald. sich findet Dan. 7, 15. Israel gab ihre Geschenke, nämlich ihren Leib den Buhlern preis. — Das אחריך ist auf keinen Fall als Zeitpartikel zu fassen: nach dir wird so nicht mehr gebuhlt, wie Kimchi u. a. erklären, sondern nach dem stehenden Gebrauche bei זנה jemandem nachhuren. Israels Verhältnifs zu ihren Buhlen war ganz eigener Art: es ward nicht von ihnen aufgesucht, Niemand buhlte um seine Gunst, sondern es selber suchte jene auf, und bewog sie durch Geschenke, ihm ihre Gunst zu schenken. — Das ותהי להפך am Schlusse (und so wardst du zur Absonderlichkeit, zu einer Buhlerin einzig in ihrer Art) steht in Beziehung auf den Anfang: זונה שלטת, eine ausgelassene Buhlerin, und schliefst so den ganzen Gedanken ab.

35—52. bildet den zweyten Theil des Abschnittes: die Strafankündigung. Derselbe zerfällt wieder in zwey Theile, zunächst Vs. 35—43. Die Strafe entspricht genau der Versündigung. Judah wird gestraft als Ehebrecherin und Mörderin. Was nur immer das Gesetz an entehrenden und furchtbaren Strafen für Verbrechen dieser Art kennt, das soll an der Theokratie vollzogen werden.

36. 37. Die Scene ist als ein förmlicher juridischer Akt geschildert, ein Gerichtstag, welcher über das sündige Weib Israel gehalten wird. An demselben erscheint Jehovah als der Kläger und Richter. Die Anklage wird Vs. 36. noch einmal nach der im vorigen enthaltenen ausführlichen Beweisführung summarisch zusammengefafst. Schwierigkeit machen dabei nur die Anfangs-Worte: „weil ausgeschüttet ward נחשתך dein Erz“. Mit Recht nehmen die Neueren wie Rosenm. und Gesenius dies von der Verschwendung, den buhlerischen Gaben des Volkes, Vs. 33. 34., wie schon Hieronymus erklärt: effudisti aes tuum,

quod a me acceperas et dedisti mercedem amatoribus tuis, quae accipere debueras. Allein unerweislich ist die Bedeutung: pecunia, welche noch Gesen. für unsere Stelle statuirt. Geld von Erz, wie bei den Römern in ältester Zeit (vgl. Böckh, metrolog. Untersuch. S. 387 ff.) kommt bei den Hebräern nirgends vor; wie sollte sich also wohl bei ihnen ein dem Latein. aes ähnlicher Gebrauch von נחשת gebildet haben? Der Prophet hatte ausdrücklich von der Verschwendung an Gold und Silber, welche das Volk aus Vorliebe für seine Götzen trieb, gesprochen (Vs. 17.) — wie kommt er nun mit Einem Male dazu, an die Stelle jener edlen Metalle das an Werth ungleich niedriger stehende Erz zu setzen? Dafs man den Grund davon nicht erkannt hat, liegt an dem Mangel der Anwendung eines constanten prophetischen Sprachgebrauches auf unsere Stelle. Darnach bezeichnen nämlich die edlen Metalle Gold und Silber die Lauterkeit und Gediegenheit der Gesinnung, dagegen Schlacken oder unedle Metalle, Erz, Eisen unedel denkende, schlechte Menschen — ein Bild, welches namentlich auf die verderbte und abtrünnige Masse des Volkes von den Propheten angewandt wird. In diesem Sinne sagt Jesaia: „dein Silber ist zur Schlacke geworden", 1, 22. vgl. 25. 48, 10. Bei Jerem. 6, 28. heifst es, wohl mit Berücksichtigung jener St. des Jesaia, (vgl. Kueper, Jerem. libr. ss. ist. p. 62.): „alle sind sie böslich abtrünnig, Verläumder, Erz und Eisen, alle sind sie Uebelthäter" und Vs. 30.: „verworfenes Silber nennt man sie; denn Jehovah hat sie verworfen." vgl. auch Mal. 3, 3. Dafs auch Ezechiel denselben Sprachgebrauch kennt und sich angeeignet hat, zeigt die Ausführung 22, 17—22. Das Haus Israel, sagt hier der Prophet, ist zu Schlakken geworden, alle sind Erz, Zinn, Eisen und Blei im Ofen; Schlacken-Silber sind sie geworden. Hierauf sieht auch die St. 24, 11. zurück, wo es von dem Topfe, mit welchem das der göttlichen Gerechtigkeit anheim gefallene Volk verglichen wird, heifst: „stelle ihn leer auf seine Kohlen; damit sein Erz heifs und glühend werde und seine Unreinheit in ihm schmelze". Das Erz ist hier selbst, da der Topf selbst schon des Fleisches entleert ist, das Symbol der Unreinheit. So nennt auch an unsrer St., wie schon Theodoret recht gut erkannte, der Prophet die Gaben, womit das Volk seine Buhlen überschüttete Erz,

unedles und unreines Metall: dieſs waren sie durch die Gesinnung, welche sie zu einem solchen Zwecke verschwendete, geworden. Sie verdienten nun nicht mehr den Namen dessen, was sie ursprünglich, aus der reinen Hand der göttlichen Liebe hervorgehend, waren, sondern sie waren geschändet, und schmählich entweiht; denn Buhlerlohn war ein Gräuel vor Jehovah, Deuter. 23, 18. — Ganz zu verwerfen sind demgemäſs die weithergeholten Deutungen des נחשת aus dem Arabischen, durch: spurcities, impuritas, wie Dathe u. a. unter Vergleichung von نَجَاسَةٌ, oder durch: scortatio, wie Schultens (opp. min. p. 509.) wollte; vgl. dagegen Rosenm. u. Gesenius, thes. s. v.

Von Jehovah wird eine Versammlung angestellt (vgl. Vs. 40.), in deren Mitte das Strafurtheil an dem abtrünnigen Weibe vollzogen werden soll. Diese besteht aus Freunden und Feinden, den bisherigen Buhlen und den erbitterten Gegnern des Volkes. Jene sehen mit Ekel und Entsetzen, diese mit triumphirender Schadenfreude dem furchtbaren Schauspiele als Zeugen zu. — Vor den Zeugen entblöſst Jehovah des Weibes Scham. Dieſs ist eine bei den Propheten oft vorkommende Idee, vgl. Jerem. 13, 26. Hos. 2, 12. Nah. 3, 5. Mit Recht erkennt Hengstenberg als die Grundidee darin, daſs Gott das Bundesvolk, welches ihn um der Welt willen verlieſs, nun wiederum vor der Welt selbst zu Schanden werden lasse (Christol. 3, S. 85.). Jene Entblöſsung ist eben sowohl eine Aufdeckung der Schuld, als der Anfang der Strafe, welche die Ehebrecherin trifft. Man hat aber die Frage dabei gewöhnlich unbeantwortet gelassen, woher jene Ausdrucksweise ihren Ursprung habe. Hitzig (kl. Propheten S. 81.) vermuthet, die Strafe sey wohl öfter an Buhldirnen vollzogen und werde deſshalb nicht selten bildlich gebraucht. Passender indessen zu der Allegorie erscheint folgendes. Die Strafe ist entnommen von dem gesetzlichen Verfahren gegen die des Ehebruches verdächtigen Weiber. Nach Num. 5, 18. entblöſste der Priester das Haupt eines solchen Weibes, welches zum Trinken des Fluchwassers verurtheilt war. Ueber die Bedeutung jenes Ritus urtheilen schon die Rabbinen richtig, wenn sie darin eine Verletzung der weiblichen Schamhaftigkeit, eine Entehrung desselben erblicken, s. Wagenseil ad tract. Sotah p. 43. „Schmach

und Erniedrigung, sagt Bähr, Symb. II, S. 444., deutet auch die Entblöfsung des Hauptes der Verdächtigen durch den Priester an; denn das Verhüllen des Hauptes war Zeichen der weiblichen Scham und Sittsamkeit, nur verdächtige Weibspersonen erschienen öffentlich unverhüllt (Warnekros, hebr. Alterth. S. 433 ff.)." Was das Gesetz nicht füglich auf eine schärfere Weise gebieten konnte, ist nun in jenen prophetischen Stellen auf eine der Idee durchaus angemessene Weise ausgedrückt. Wo der Verdacht sich als so laute Anklage gestaltet, wo Gott selbst als der Kläger auftritt, da tritt auch die gröfste Entehrung, die schimpflichste Behandlung sofort ein. Wie früher das Weib bei seiner Vermählung mit den köstlichsten Gaben der Liebe Gottes geschmückt und durch sie verherrlicht wurde, so bildet es nun den grellsten Contrast, wenn ihr alle jene Herrlichkeit genommen wird, sie nun vor aller Welt in ihrer tiefen Schmach dasteht.

38. Nun wird das Urtheil selbst gesprochen und sofort vollzogen. Es lautet auf Vollziehung der Strafe für Ehebruch und Mord. Die Vollziehung ist ausgesprochen in den Worten: „ich mache dich zum Blute des Zornes und der Eifersucht." So nämlich ist zu übers., nicht wie Rosenm. ungrammatisch erklärt: dabo in te sanguinem furoris, oder gar wie de Wette übers.: ich will dein Blut vergiefsen lassen in Zorn und Eifersucht. Das Weib erscheint dem Propheten als ganz Blut, Blut bedeckt, mit der ganzen blutigen Strafe überschüttet. Es wird defshalb von Jehovah in Blut gleichsam verwandelt, dazu gemacht. Das Blut ist ein Blut des Zornes und der Eifersucht, die Wirkung des göttlichen Zornes, vgl. Vs. 42.

39. 40. Das nackte Weib wird nun der doppelten Strafe überliefert, der Steinigung und der Hinrichtung durch das Schwert. Die erstere Strafe ist die für den Ehebruch gesetzlich bestimmte, die zweyte die für das Blutvergiefsen eintretende. Das mosaische Gesetz kennt überhaupt nur die beiden Lebensstrafen, Steinigen und Tödten durch das Schwert — beide kommen also hier in Anwendung.

Unsere Stelle ist wichtiges Zeugnifs dafür, dafs im Ezechielischen Zeitalter als die gesetzmäfsige Strafe des Ehebruches die Steinigung betrachtet wurde. Zwar meinte Paulus Comment. z. Joh. 8, 5. S. 416., man müsse hier auf die Allegorie sehen,

lasse man diese ausser Augen, so müfste man aus dem בחקו בחרב auch folgern, die Ehebrecherinnen seyen enthauptet worden. Allein wie ja auch dieser zweyten Bestimmung eine wirklich gesetzliche zu Grunde liegt (s. unten), so auch dieser ersten. Die Allegorie ist ja nicht willkührlich in die Luft hinein gemalt, sondern entnimmt ihre Farben aus einer nachweisbaren Quelle, dem Gesetze, welches der Prophet auf die Geschichte des Volkes anwendet. Grotius zwar stellte die Ansicht auf, aus unsrer St folge, dafs nach Moses, da die Sünde des Ehebruches sich oft gezeigt habe, die härtere Strafe der Steinigung darauf gesetzt sey. Allein auch diefs ist unhaltbar: es ist aus der oberflächlichen Auffassung des Pentat. überhaupt nur zu erklären, wie man hier die Steinigung nicht verstanden seyn lassen konnte. Die Hauptstelle darüber ist Levit. 20, 10. Hierüber bemerken wir: a) diese St. gehört einem Cap. an, welches theils mit den vorigen, theils in sich selbst im innigsten Zusammenhange steht. Cap. 20. enthält die Strafen für die Cap. 18. und 19. als dem Gesetze zuwiderlaufend dargestellten Sünden (vgl. Ranke, Untersuch. üb. d. Pent. 2, S. 93 ff.). Jene Strafen stehen in einer bestimmten Reihefolge, welche genau dem Verhältnisse, nach welchem die Vergehungen hier aufgezählt sind, entspricht. Zunächst die schwersten Sünden mit der schwersten Strafe (Vs. 1—16.); dann wird für zwey Fälle die Strafe der Ausrottung von Seiten Gottes gedroht (Vs. 17. 18.) — vgl. den deutlich ausgesprochenen Unterschied der göttlichen und menschlichen Strafvollziehung Vs. 2—5. —, und endlich drey Fälle „wo zwar eine göttliche, jedoch eine geringere Strafe als die der Ausrottung erfolgen soll" (Vs. 19—21.). Ueberblickt man diesen Zusammenhang, so kann es keinem Zweifel unterworfen seyn, welche Todesstrafe in dem stets wiederkehrenden Refrain für den Abschnitt Vs. 1—16. gemeint sey. Diese ist nämlich Vs. 2. ein für allemal festgestellt. „Das Volk des Landes soll ihn steinigen". Vgl. auch Vs. 27. Wäre eine andere Strafe später unter dem „er soll getödtet werden" gemeint, so wäre diese unzweifelhaft angegeben. b) Dafs die Steinigung in unserm Falle gemeint sey, erhellt auch aus der Strafansicht und Bestimmung derselben im Gesetze überhaupt. Als die einzige Strafe für Bestrafung des Vergehens eines Einzelnen erscheint im Pent. die Steinigung. Das ganze Volk, die Ge-

meinde soll immer diese Strafe vollziehen, das heilige Volk Jehova's als der Rächer der angetasteten Heiligkeit seines Gottes auftreten. Dieſs konnte nur bei der Strafe der Steinigung geschehen. Die einzigen Ausnahmen von dieser allgemeinen Regel rechtfertigen sich leicht durch die Natur der Sache. Sie fanden statt, wenn eine ganze Stadt mit dem Bann belegt wurde und gegen sie das ganze Volk ziehen muſste; dann sollte alles durch das Schwert getödtet werden, Deut. 13, 13 ff. Oder in dem Falle des Mordes, wo die Vollziehung der Strafe dem Bluträcher überlassen war (Num. 35, 19. 21.), konnte natürlich keine von der Gemeinde ausgehende Strafe gehandhabt werden; hier unterblieb die Steinigung. In allen übrigen Fällen erscheint sie als die allein gesetzmäſsige Strafe. c) Hiezu kam ein anderer Grund, auf welchen schon J. D. Michaelis hinwies, Mos. Recht V. S. 22. Eigene Henker kennt der Orient überhaupt nicht; die Hinrichtungen werden durch die Leibwache besorgt — eine Sitte, welche als eine alt-ägyptische die Hebräer auch kannten, Gen. 40, 17. (vgl. Hengstenb. die BB. M. und Aeg. S. 23.). Eine solche Einrichtung kannte das mosaische Gesetz nicht, und erst mit der Einrichtung einer Leibwache unter dem Königthume kommen Beispiele eigener, von dieser vollzogener Hinrichtungen vor, 1 Regg. 2, 25. 34. So läſst sich auch hierauf gesehen keine andere Strafe im Gesetze erwarten für unsern Fall, als die der Steinigung. d) Endlich spricht die St. Deut. 22, 24., wornach eine geschwängerte Verlobte nebst ihrem Verführer gesteinigt werden soll, auch für unsere Ansicht. Denn nach dem Contexte (Vs. 22.) ist nichts anders als eine Erweiterung des schon früher bestimmten gemeint. Nicht nur die Ehebrecher im engeren Sinne, sondern auch im weiteren, wo nur Verlobung stattgefunden hat, sollen gleichmäſsig gestraft werden.

Es ist demnach vollkommen richtig, wenn es in dem Stücke Joh. 8, 5. heiſst: „Moses hat uns im Gesetze geboten, solche zu steinigen“, und die noch zuletzt von Strauſs, de Wette u. a. dagegen erhobenen Bedenken sind ganz ungehörig. Wenn der Talmud die Strafe der Erdrosselung für diesen Fall bestimmt, Sanhedrin cap. 10. §. 1. 6.), so ist dieſs eine späte, vielleicht aus den verbreiteteren laxen Ansichten über die Ehe bei den Talmudisten hervorgegangene Bestimmung. Jedenfalls ruht sie auf einem falschen Kanon, der sich nur aus einer späteren Praxis

herausgebildet haben konnte, dass nämlich überall, wo die Todesart nicht ausdrücklich genannt sey, Erdrosselung gemeint sey (s. Lightfoot ad Joh. l. c.). Wie aber auch immer die Talmudisten zu jener Strafbestimmung gekommen seyn mögen, nimmermehr kann sie nach dem Bemerkten als die alt-mosaische angesehen werden.

Die Beziehung unserer St. auf das mosaische Gesetz, Levit. 20, 10., gewinnt darum noch an besonderer Energie, da auch in dem Abschnitte Lev. 18—20. mitten unter Gesetzen und Strafbestimmungen, welche gegen Hurerei und Ehebruch hauptsächlich gerichtet sind, sich auch solche finden, welche gegen den Götzendienst des Volkes gerichtet sind. Schon Ranke hat (a. a. O. S. 92. 93) treffend auf den innern Zusammenhang hingewiesen, in welchem diese gesetzlichen Bestimmungen stehen. Es sind sämmtlich Reinheits-Gesetze, sey es im höheren, mehr idealen Sinne in Bezug auf das Verhältniss jungfräulicher Reinheit, worin Israel zu seinem Gotte stehen sollte, sey es in dem gewöhnlichen Gebrauche, von den Verhältnissen der Menschen unter einander. So ist die gesetzliche Anschauung die Grundlage unserer prophetischen. — Auch in den Worten: „und sie durchbohren dich mit ihren Schwertern" ist auf das Gesetz gegen Städte und Völker, welche mit dem Banne (חרם) belegt wurden, Rücksicht genommen, Deut. 13, 15 ff. 20, 13. Das חרם ist die Folge der Blutschuld, deren Rächer Gott ist, indem er den Bann über die unheilige Theokratie ausspricht, sie nun derselben Strafe preisgiebt, die Israel einst auszuüben bestimmt war (das Verbum בחק ist ein dem jüngeren Sprachgebrauche angehöriges für das ältere in dieser Verbindung gewöhnliche: חרם). In diesem Gedanken fällt nun der Prophet bereits aus der Allegorie allmählig heraus. An die Stelle des Weibes tritt allmählig das Land, Jerusalem selbst. Um die Schwere der göttlichen Strafe möglichst stark zu schildern, wählt der Prophet gerade diese beiden Seiten, der allegorischen und eigentlichen Darstellung, so fern beide sich gegenseitig ergänzen, und die ihm vorschwebende Idee erschöpfender wiedergeben.

41. Das: „und sie verbrennen deine Häuser mit Feuer" schließt sich noch eng an den letzten Gedanken von Vs. 40. an.

Gerade das Verbrennen gehörte mit zur Vollstreckung des Bannes. Vgl. 13, 17.: „und du verbrennst mit Feuer die Stadt.“ Hierauf kehrt die Allegorie wieder zurück. Viele Weiber d. h. Völker sehen dem entsetzlichen Strafgerichte zu. Israel aber wird so zum Aufhören von seiner Buhlerei gezwungen.

42. 43. Durch jene Aufrechterhaltung und Handhabung des jus talionis ist nun der göttlichen Gerechtigkeit genug geschehen. Der Grundgedanke: nur so wie das Volk gegen Jehovah gehandelt, nur ganz angemessen seinem Verhalten gegen Gottes heilige Majestät handelt Jehovah gegen dasselbe. Aber nicht zwecklos steht diese Offenbarung der göttl. Gerechtigkeit da. Vergebens suchte Jehovah durch eine Reihe von Liebesbeweisen die Herzen an sich zu fesseln. Sie sollten aber gleichwohl von ihren Götzen lassen, und sonach blieb nichts anderes übrig, als die Strenge des Gerichts schalten zu lassen über die bis dahin unerweichten Gemüther.

Ich lasse ruhen meinen Zorn in dir steht hier ganz wie 5, 13. von der vollendeten Ausübung und Vollziehung der göttl. Gerechtigkeit an einem Gegenstande. In derselben versenkt sich gleichsam der göttliche Affekt des Zornes und ruht in ihm, haftet an demselben. Gott ruht von seinem Zorne nach Vollstrekkung seines Strafgerichtes. — Die letzten Worte ולא עשיתי וגו׳ erklärt man sehr verschieden. Der masorethischen Auffassung des עשיתי als der zweyten Pers. folgend, nehmen es der Chald. Jarchi, Kimchi, Calvin, Rosenm. u. a. in dem Sinne: cogitationem facere für bereuen: „du fühltest keine Reue um deiner Gräuel willen“. Andere wie Coccejus fassen den Satz als Fragesatz: annon feci sti scelus illud magnum supra omnes abominationes tuas? Mehr als diese sprachwidrigen und unpassenden Erklärungen empfiehlt sich die zuletzt von Maurer vorgetragene: neque amplius perpetrabis scelus hoc impudicitiae super omnia, praeter cetera tua flagitia. Allein auch dagegen erheben sich Bedenken. Denn einmal ist das: non amplius nicht im Texte ausgedrückt, sodann paßt jener Gedanke nicht in den Context, er ist bereits Vs. 41. ausgesprochen; endlich befremdet dabei das: ausser allen deinen Gräueln, da ja das זמה des Volkes eigentlich in allen seinen תועבות enthalten war. Das Richtige sah

hier schon J. D. Michaelis v. d. Heheges. Mosis S. 79 ff. indem er an die St. Levit. 19, 29. erinnerte, und das עשותי als die 1. pers. singul. (wie auch schon Symm. und die Vulg.) auffaſste. In jener St. heiſst es: „du sollst deine Tochter nicht entweihen, daſs du sie huren lassest, damit das Land nicht Hurerei treibe und voll Unthat זמה werde.“ Hier wird also jede Duldung der Hurerei, namentlich um des eigenen Gewinnstes willen, den Vätern aufs strengste verboten. Nach der Gesetzesstelle ist die Einwilligung in die Hurerei derjenigen, deren Keuschheit gerade unter dem Schutze des Vaters stehen sollte, selbst ein grobes Vergehen, eine Theilnahme an der Hurerei, selbst ein זמה. Darnach erklärt nun auch der Prophet: „ich will deine Wege auf dein Haupt geben und nicht noch das זמה, die Unthat begehen bei allen deinen Gräueln“. Gott muſs so strafen, in ihm als dem Heiligen liegt die Nothwendigkeit der Strafe, er würde sonst dem Ausdrucke seiner Heiligkeit, dem Gesetze selbst widersprechen, wenn er es nicht thäte. So wenig als Gott ein זמה begehen kann, so gewiſs muſs er das buhlerische Volk strafen. Nimmer kann ihm falsche Duldung der Hurerei zugemuthet werden, wodurch Gott sich selber nur beflecken würde.

44—52. Eigenthümlich gestaltet sich nun das Verhältniſs der Theokratie zu dem Heidenthume, so wie zu dem bereits um seiner Abtrünnigkeit willen gestraften Zehnstämmereiche. Der göttliche Strafakt ist an Judah vollzogen — wie erscheint da ihm gegenüber Sodom und Samarien? Unter Sodom und Samaria steht jetzt Judah. Der Hohn des Heidenthums trifft das tief gebeugte Volk. Entschuldigt, gerechtfertigt erscheinen Sodom und Samarien durch diesen Ausgang, die Gräuel und die Strafe der Theokratie. So gehört es noch mit zum Strafgerichte derselben (vgl. Vs. 35.), daſs es seine Schmach tragen muſs; ja diese Schmach macht jenes Strafgericht des verwüsteten Landes, des vernichteten Volkes erst zu dem furchtbarsten, welches je über es hereinbrach.

44. Das הנה eröffnet eine neue Scene des Strafgerichtes. Jeder, der ein Spottlied weiſs, wendet es auf die Theokratie an (das עליך mit Nachdruck vorangestellt: dich trifft es sicher,

man kann darauf rechnen, dafs dann Judah gemeint ist.). Es lautet: wie die Mutter so die Tochter. Der Prophet sieht wieder auf Vs. 3. zurück. Niemand erkennt jetzt mehr in Judah das hochbegnadigte Volk Jehova's. Es erscheint als ein Volk schmutziger Herkunft, in Sünde empfangen und geboren, die ganze Schmach seiner Herkunft an sich tragend.

45. 46. Jenes Spott-Wort enthält eine entsetzliche Wahrheit: diese macht es zu einem so bitteren, tief demüthigenden Worte. Daher greift dasselbe der Prophet auf und erweitert es noch, indem er auch die Schwestern hineinzieht. Intelligit propheta gentem illam esse similem matri suae, quia nihil differat a Chananaeis et Chittaeis. Adjungit etiam sorores et filias ipsarum, ac si colligeret totam familiam. Calvin. Wie nun das Land, welches Judah bewohnte, ein Denkmal seiner Herkunft in moralischer Hinsicht war, wie es in die Fufstapfen der Kanaaniter trat, so sind die Nachbarvölker, Sodom und Samaria, seine Schwestern in moralischer Hinsicht. Daher die Lokalität hervorgehoben wird: Samaria im Norden, Sodom im Süden waren nicht nur in leiblicher Hinsicht Judah Nachbarvölker, sondern recht eigentlich in geistiger Hinsicht. Samaria heifst die ältere, Sodom die jüngere Schwester, gleichfalls in geistiger, ethischer Beziehung, sofern zuerst der feinere Götzendienst, die Vermengung des Jehovah-Cultus mit dem Natur-Cultus, wie sie durch Samaria repräsentirt wurden, in Judah Eingang fanden, welchem Treiben alsdann die gröbsten heidnischen Gräuel nachfolgten. (Andere unstatthafte Deutungen s. bei Rosenm.). Sodom ist hier als Repräsentant des ganzen Heidenthums defshalb gewählt, weil an seinem Beispiele die Idee des um seiner Gottlosigkeit willen gestraften Heidenthums veranschaulicht wurde, wie diefs zum Zwecke des Stückes allein pafste.

47. Falsch fafst man gewöhnlich die ersten Worte: „und nicht in ihren Wegen wandeltest du, noch thatest gemäfs ihren Gräueln", so dafs man dabei ergänzt wie Rosenm.: Sed etiam eas superasti sceleribus. Wie kann wohl das לא hier für nec tantummodo stehen? Vielmehr müssen jene Worte enge mit den unmittelbar folgenden: כמעט קט „auf kurze Zeit war Ekel, Abscheu dir" (vgl. über קט, die Anmk. zu 6, 10.) verbunden werden. Wirklich gab es einmal eine Zeit für Judah, wo

es nicht in den Wegen seiner Schwestern wandelte, und von Abscheu dagegen durchdrungen war, doch nur auf kurze Zeit; da handelte es ärger (וּתְשַׁחֵת), als jene je gehandelt hatten.

49. Die Behauptung des Propheten, Judah stehe noch unter seinen Schwestern in Entartung und Gottlosigkeit, mochte vielen zu gewagt und hart erscheinen, aber nur, wenn man die Sünde in ihrer reinen Aeusserlichkeit, als bloſse Handlung betrachtete. Diesen Maaſsstab verwirft aber der Prophet als einen verkehrten und selbst der Sünde angehörigen, und stellt die rechte Norm für die Vergleichung auf, die tiefere Erfassung des Bösen, sowohl in seiner Quelle als Gesinnung, als in seiner Erscheinung. Hochmuth in dem ungestörten Besitze leiblicher Güter, und fleischliche Sicherheit, die aus dem äusseren Frieden hervorgeht und das Höhere verabsäumt, so wie geistiger Stumpfsinn und Unempfänglichkeit für göttliche Dinge, sind die beiden Hauptquellen des Bösen. Aus ihnen gehen die bösen Werke hervor; hier bezeichnet durch die Unbarmherzigkeit, die Lieblosigkeit („die Hand des Unglücklichen und Armen ergriff sie nicht"), als welche der Inbegriff des verkehrten Handelns überhaupt ist. Das Handeln wird auf seine Einheit, sein Centrum zurückgeführt, und dieses wieder auf seine tiefste Quelle im Innern des Menschen.

50. So also bewies sich Sodom und seine Töchterstädte hochmüthig und übte Gräuel; da entfernte es Jehovah aus seinem Angesichte, strafte es, wie er es sah d. h. sofort, auf frischer That, ohne weitere Schonung, mit Anspielung auf Genes. 18, 21.

51. 52. Kann Judah die Vergleichung mit Sodom nicht aushalten, so noch viel weniger mit Samarien. Denselben Gedanken spricht Jerem. 3, 11. aus: „Gerecht ist selbst das abtrünnige Israel im Vergleich mit dem treulosen Judah" — auf welche St. die unsrige wohl zurücksieht. Trefflich bemerkt dazu Dahler (I. p. 74): „On pourrait même l'appeler (näml. das Zehnstämmereich) juste en comparaison de celuici (Judah); parceque Judah était moins exposé à la seduction; il avait dans son sein le temple de Dieu et le culte organisé conformément à la loi, il avait les prêtres légitimes —, il avait souvent des rois pieux et zélés pour le culte du vrai Dieu; il avait devant les yeux l'exemple de la défection et de la punition d'Israel; il entendait fréquemment les exhortations des prophètes; et si malgré tous ces

avantages il s'obstinait encore à s'attacher aux idoles au mépris de son Dieu, n'était-il pas plus coupable qu' Israel? et ne méritait-il pas une punition bien plus sévère?" Auch 23, 11. kommt Ezech. auf denselben Gedanken zurück. Nur in objektiver Hinsicht hatte sich Judah hoher Vorzüge vor Israel zu rühmen, auf Gott und dessen reiche Gaben gesehen. In subjektiver Hinsicht stand es tiefer, gerade weil ihm viel anvertrauet war, viel von ihm gefordert wurde und der Mifsbrauch des anvertrauten Gutes es desto strafbarer machte vgl. auch Matth. 11, 22. 24. 12, 41 ff. — Den Begriff des rechtfertigen צָדַק bestimmt Calvin trefflich so: hic justificandi verbum accipitur primo comparative: deinde non significat extenuatam fuisse culpam aliorum sceleribus populi Judaici: sed si velit populus excusationes obtendere, facile posse convinci, ita ut Sodoma prae illo justa sit, et simul regnum Israel.

Judah hat sich selbst gerichtet, indem es über Sodom und Samaria das Urtheil sprach. Um desto gröfser ist jetzt Judah's Schmach, das eigene Urtheil auf sein eigenes Haupt zurückfallen zu sehen. Seine Strafe tritt dadurch auf ihren Culminationspunkt. פָּלַל als Schiedsrichter auftreten, Recht sprechen, richterliche Entscheidungen abgeben, hier mit dem Akkus.: jemandem etwas als Schiedsrichter zuerkennen.

53 — 63. Der letzte Theil der prophetischen Rede: die Verheifsung. Zusammenhang: Zwar erhält Israel durch die Einsicht in die frühere Geschichte einen Eindruck von der Gröfse seiner Vergehungen; zwar wird die strenge Gerechtigkeit seines Gottes es mit Schaam erfüllen, wenn es sich unter Sodom und Samaria gestellt sieht — aber die tiefste Schaam wird es erst empfinden zur Zeit seiner Begnadigung.

Zuerst Vs. 53 — 58.: Jehovah hebt die über Sodom, Samaria und Judah verhängte Strafe wieder auf, damit sich dadurch Judah aufs tiefste gedemüthigt fühle. Jehovah segnet wieder alle jene mit den alten Gaben seiner Liebe, aber gerade dazu bedurfte es der jetzigen Strafe, denn bis dahin zeigte sich an Judah keine tiefere und umfassendere Reue, als die nothwendige Vorbereitung für eine solche bessere Zeit. Ultima haec pars capitis continet dulcissimam promissionem de conversione gentium Sic enim va-

tes solent post duras commiuationes suavissima instillare solatia. Starck.

53. Und ich führe zurück ihre Gefangenschaft, die Gefangenschaft Sodoms und ihrer Töchter, die Gefangenschaft Samarias und ihrer Töchter, und deine Gefangenschaft der Gefangenschaften in ihrer Mitte. Die Scene ändert sich plötzlich, und bildet einen grellen Contrast zu der vorhergehenden Schilderung. Noch steht das unter der Last seines Elendes erliegende, tief gedemüthigte Judah in Mitten der Heyden. Da erscheint Jehovah als der Helfer, der Erbarmer, und zwar trifft sein Erbarmen zunächst Sodoms Gefangenschaft. Die Voranstellung Sodoms ist bedeutsam und erklärt sich aus dem Vorigen. Des gestraften, von Gott gerichteten, im Bewufstseyn seiner Hülflosigkeit dastehenden, nach Rettung verlangenden Heidenthums erbarmt sich Jehovah und streckt die rettende Hand nach demselben aus. Diesen Zustand hatte die gottvergessene Theokratie selbst herbeigeführt. Unter Sodom hatte sie sich selbst gestellt, die Scheidewand zerrissen, welche sie von Sodom einst trennte. Nun tritt die Stunde der Begnadigung ein — und der Herr streckt seine Hand nach Sodom aus, welchem das bundbrüchige Bundesvolk selbst eine solche Stellung zu des Herrn Gnadenerweisungen gegeben hatte. So aber handelt Jehovah zur letzten und tiefsten Demüthigung seines Volkes, Vs. 54. — Die Rettung, das Heil in seiner ersten Erscheinung ist hier, wie oft, bezeichnet als ein Zurückführen der Gefangenschaft. Dieſs steht zunächst nur vom Bundesvolke Deut. 30, 3.; allein die Propheten, nicht an dem Buchstaben der Formel haftend, sondern ihre innere geistige Bedeutung erfassend, wenden sie auch auf die heidnischen Völker an. „Und ich führe zurück die Gefangenschaft Moabs in der letzten Zeit" sagt Jerem. 48, 47. vgl. 49, 6. 39. An dem Heil der messianischen Zeit sollen auch die heidnischen Völker Theil nehmen. Auch ihr Zustand, ihr Elend erscheint den Propheten gleich dem Israels als die Lage von Gefangenen, welche aus ihrem Gefängnisse befreiet werden, um an der Fülle der neuen göttlichen Segnungen Theil zu nehmen. Indem man dieſs übersah, hat man sich vielfach (vgl. schon Pradus ad h. l.) in Untersuchungen über das Wie? eingelassen, die Art und Weise, in welcher dem zerstörten Sodom jene Hülfe widerfahren solle. Dafs Sodom hier in typischer Bedeutung

stehe, das Heidenthum der oben bezeichneten Seite nach vertre
erhellt deutlich aus dem: „in ihrer Mitte“ an uns. St. Befin
sich nach der prophetischen Anschauung Judah auch in Sodo
Mitte, so ist damit die umfassendere Bedeutung desselben kl
genug ausgesprochen. — Eigenthümlich ist neuerdings wieder v
Hengstenberg, Beitr. II, S. 104 ff. die Redensart: שבות יב
erläutert worden. Mit Recht hat zwar derselbe auf ihren U
sprung aus der St. Deuter. 30, 1—6. hingewiesen — eine Stel
welche sichtlich auch der unsrigen zu Grunde liegt —; ab
nicht billigen können wir seine Behauptung, dafs d. selbe über
bedeute: zu dem Gefängnisse zurückkehren, nicht: die Gefa
genschaft zurückführen. Dafs jene Bedeutung in der St. d
Deut. so unumgänglich nothwendig sey, wie H. meint, ist g
nicht einleuchtend. Vielmehr wird 30, 3. im Eingange allgem
die Rettung aus der Gefangenschaft angegeben: „und es füh
der Herr dein Gott deine Gefangenschaft zurück und erbarm
sich dein“, dann im folgenden speciell die wunderbare Art u
Weise bezeichnet, wie der Herr diefs bewerkstelligen wer
nämlich durch Sammlung aus den entferntesten Ländern der Er
und Zurückführen nach Kanaan in neue Zustände mit einer neu
Gesinnung des Volkes. Schwerlich könnte aber nach Hen
stenbergs Ansicht die Phrase: שוב את־שבות fast durc
gängig so lauten; das את würde in diesem Falle fehlen. E
schieden dagegen spricht aber, dafs Jeremias selbst die Phra
erklärt in der von H. nicht beachteten Stelle 49, 6.: שוב
את־שבות, wo also durch die Setzung des Hiphil unwid
sprechlich dargethan wird, dafs das gewöhnliche Kal in derselb
Bedeutung zu nehmen sey. Die transitive Bedeutung von יב
darf aber nicht in Abrede gestellt werden; sie hat nicht nur vi
Analogieen anderer Verba für sich, sondern ist auch Nahum 2,
durchaus nothwendig. Hier zu übersetzen: „Jehovah kel
zurück zu dem Glanze Jacobs“, gäbe einen ganz ungehörig
Sinn.

Nach Sodom wird Samaria begnadigt, und darauf erst J
dah. Quoniam comparatione scelerum ejus justificata est
doma et Samaria — primum restituitur captivitas Sodomae,
cundo captivitas Samariae, et novissima restituetur Jerusal

quae majore fuerat iniquitate depressa, et peccatrices sorores comparatione sui justas esse monstraverat. Hieronymus. Judah's Gefangenschaft heifst hier die Gefangenschaft der Gefangenschaften, als die schwerste, furchtbarste. Richtig Starck: durissimam captivitatem vertam, quamvis impossibile videatur, in terras remotissimas abductos dispersosque congregare, quippe qui non ab uno sed plurimis dominis captivi tenentur; non uno peccato sed pluribus legionibus scelerum captivati erant — verum si peccatorum vinculis soluti erunt, et captivitatis catenae dissolventur. Das: „in ihrer Mitte" hebt das Elend der Gefangenschaft noch entschiedener hervor; es entspricht dem: „aus allen Völkern, wohin dich Jehovah zerstreuet hat" Deuter. 30, 3.

Unter den abweichenden Erklärungen unserer St. verdient die von Rosenm., welcher hier an die „communis antiquitatis opinio de rerum omnium ἀποκαταστάσει" erinnert, keine weitere Berücksichtigung. Ziemlich verbreitet war dagegen früher die Ansicht, wornach hier eine commiuatio a conditione impossibili stattfinden sollte. Ihr bedeutendster Vertheidiger ist Calvin. Nach ihm ist der Sinn: tu salva eris quum salvae erunt tam Sodoma quam Samaria. Atqui utramque funditus delevi et perdidi. Minime igitur sperandum est, ut tu impune evadas. Allein dagegen spricht schon, dafs von einer solchen hypothetischen Redeweise hier nicht die mindeste Andeutung ist; sodann die Erwähnung Samarias, welches keineswegs als absolut unrettbar verloren dargestellt werden konnte; und endlich vorzugsweise der Zusammenhang, Vs. 59 ff. Vgl. dagegen auch Witsius Aegyptiaca, p. 400 sq.

54. Das geschilderte Heilsverfahren (Vs. 53.) bezweckt von Seiten Gottes (למען) die Demüthigung der Theokratie. Es soll auch darin noch seine Schande tragen und sich schämen. Ein unendlicher Schmerz über die Vergangenheit, deren Folgen auch noch in der Zeit des Heils sich zeigen, ergreift die Herzen; vgl. Deut. 30, 1. Indem du sie tröstetest bildet noch einen besonderen Stachel für jenen Schmerz. Das in seinen Sünden versunkene und darin untergehende Judah war ein Trost der Heiden. Loquitur ex vulgari hominum more, quod scilicet miseri aliquid levationis sentiant, ubi saltem vident se perire cum magna turba. Calvin. Ging es selbst dem mit so grofsen Ansprüchen

auftretenden Bundesvolke nicht besser als dem Heidenthum, so konnte dieses leichter noch über sein eigenes Verderben Athem holen.

55. Die Segnungen selbst, von denen Vs. 53. nur den Anfang schilderte, hier ihrer Vollendung nach kurz gezeichnet als eine restitutio in pristinum statum. Es ist nicht der vorige Zustand gemeint, seiner schlimmen, sondern seiner guten Seite nach, wie dieſs aus der Grundstelle Deuter. 30, 4 ff. und auch aus unserm Abschnitte Vs. 59 ff. deutlich erhellt. Das Glück und Heil der Vorzeit ist diejenige nächste Form, unter welcher der Prophet auch die Zukunft erblickt, aber sofort erscheint diese auch in einem so idealen Glanze, daſs dadurch jene Form zersprengt wird, und in Wahrheit eine neue Welt sich seinem Auge darstellt. Es ist der alte Gott mit den alten Gaben seiner Liebe, aber der subjektive Zustand ist ein anderer geworden, und daher sind auch die alten Segnungen neuer Art, und der ganze Zustand dadurch ein über den alten weit erhabener, verklärter geworden.

56. Ein solcher Zustand konnte bisher nicht eintreten: dazu fehlte es an der unentbehrlichsten Grundvoraussetzung, dem buſsfertigen Sinne des Volkes. Wie wenig beherzigte Judah Sodoms Schicksal! Nicht war dir Sodom deine Schwester zur Lehre in deinem Munde, in den Tagen deines Glanzes. שמועה eine Botschaft, eigentl. etwas von jemandem, namentlich Jehovah Vernommenes, was die Bestimmung hat, wieder andern verkündigt zu werden, eine Lehre, namentlich eine warnende, eindringliche Lehre; vgl. Jes. 53, 1. und dazu Hitzig S. 566. Hieraus erklärt sich das בפיך in deinem Munde: die rechte שמועה ist auch, wo sie auf rechten Boden fällt, wieder in dem Munde des Empfängers. Also der Sinn: nicht diente das warnende Beispiel Sodoms dir zur Lehre, so daſs dein Mund davon überströmte, voll davon war, man daraus also entnehmen konnte, welchen Eindruck sie gemacht hatte. Unmöglich kann die Phrase bedeuten, wie noch Rosenm. will: du nahmst Sodom, seinen Namen nicht einmal in den Mund, gedachtest seiner nicht. Falsch bezogen es auch ältere Ausll. auf die Zukunft: „nicht wird Sodom seyn dir zum Gegenstand des Hohnes, der Verachtung“, wozu theils die Worte selbst, theils das: „in den Tagen deines Glanzes“ nicht passen.

57. Aber nicht nur Sodoms warnendes Beispiel fruchtete nichts bei dem Bundesvolke, sondern selbst die bisherigen harten Züchtigungen, welche es erfuhr, gingen ohne lange nachhaltigen Eindruck an ihm vorüber. Diese Strafen wiesen vielmehr auf einen solchen Culminationspunkt der Strafe hin, wie sie jetzt über Judah's Haupte sich drohend zusammenzog. Diesen Gedanken drückt der Prophet so aus, dafs er sagt, Sodoms Beispiel war fruchtlos, ehe das Böse aufgedeckt wurde, in analoger Weise, wie dieſs bereits in der früheren Geschichte des Volkes stattgefunden habe, ohne jedoch ebenfalls zum Ziele zu führen. Damit ist also einmal ausgesprochen der Zweck aller Strafmittel von Seiten Gottes im A. B., das Aufdecken, Enthüllen der Sünde und des daraus entspringenden Verderbens, sodann die Bewährung dieses Zweckes an der Geschichte des Volkes, sofern diese in den göttlichen Führungen der Theokratie jenes Ziel bereits erkennen liefs.

Als diejenigen Völker, deren sich Gott bisher insonders zu Werkzeugen seiner Strafgerechtigkeit bedient hatte, nennt der Prophet hier nur zwey: „die Töchter Arams“ und „die Töchter der Philistäer“, nicht mit Beziehung auf eine einzelne Begebenheit, einen Kampf der Theokratie mit beiden Völkern, sondern im Hinblick auf die ganze Geschichte des Bundesvolkes. Aramäer und Philistäer waren die nordöstlichen und südlichen Nachbaren der Theokratie; dafs aber sie nicht allein gemeint seyen, hebt der Prophet nachdrucksvoll durch das zwiefache: „und alle ihre Umgebungen“, so wie durch das: „welche dich geschmähet haben ringsum, von allen Seiten her“ hervor. Der Gedanke also: allen ihren Nachbarvölkern war die Theokratie erlegen, jedes hatte als ein göttliches Strafwerkzeug gegen dieselbe dienen müssen. — Der Menge jener Strafen entsprach zugleich die Härte derselben: Quantität und Qualität harmonirten genau mit einander. Das Verb. שׁוּט steht gerade so wie hier, noch 28, 24. 26. Die Bedeutung geifseln, welche das Verb. eigentlich hat, ist auch hier von einigen angenommen worden, und würde an sich genommen ganz passend seyn; vgl. namentlich Jes. 28, 15. und dazu Gesenius. Allein jene Bedeutung findet sich wohl in dem entsprechenden Arab. سوط (vgl. Schultens, ad Job. I. p. 16.), aber nicht im Hebr. Die aramaisirende

Form שאט f. שוט führt auch vielmehr auf die abgeleitete, im Aram. gewöhnliche weitere Bedeutung: mifshandeln, verächtlich behandeln, schmähen, verachten. Hiefür ist der Sprachgebrauch des Ezech. entscheidend. Das Substant. שאט steht 25, 6. 15. 36, 5. in der Bedeutung: Schmähung, Verachtung, und entspricht ganz dem Syrischen ܫܛܘܬܐ, vgl. Barhebr. chron. p. 271., l. 17. Lorsbach, Museum I, S. 56., wo das בכולהין שיטותא ganz entspricht dem: בכל־שאט, 25, 6.

59—63. Der Prophet nimmt den positiven Gedanken der Heilsverkündigung wieder auf und entwickelt denselben. Dem Aufheben der Gefangenschaft folgt die positive Segnung eines neu geschlossenen Bundesverhältnisses, dessen Mittelpunkt Judah bildet, dessen segensreiche Wirkungen sich aber über alle Völker erstrecken. So kommt erst die Theokratie zu rechter Erkenntnifs ihrer früheren Verschuldung und wahrer Demüthigung im Anschauen der unendlich reichen Gnadenerweisungen Gottes.

59. bildet den Uebergang. Nicht mehr, als was seine Gerechtigkeit mit Nothwendigkeit forderte, hat Jehovah gethan, indem er die Treulosigkeit und Bundbrüchigkeit des Volkes also strafte.

60. Aber die menschliche Untreue hebt Gottes Treue nimmermehr auf. Den eigentlichen Kern der ganzen Verkündigung bildet die Idee des Bundes Jehovas mit seinem Volke; die darin sich ausprägende Gesinnung Gottes ist seine Treue, und in dieser wurzelt auch das neue Heil, dem das Volk durch eine Masse von Sünde und Elend hindurch entgegen gehen soll. Significat misericordiam suam non aliunde prodituram quam ex foedere. Semper enim revocat Deus fideles tanquam ad fontem, ne quid sibi arrogent vel imaginentur has et illas causas, cur Deus ipsis reconcilietur. Ostendit ergo hanc misericordiam non alibi quam in foedere fundatam esse. Calvin. — Was den Bund selbst, welchen Gott mit dem Volke aufrichten will, anlangt, so sagt unsre Stelle darüber ein zwiefaches aus. 1) Jehovah gedenkt des Bundes, welchen er mit Israel in den Tagen seiner Jugend schlofs. Der alte Bund ist also die Grundlage, die Voraussetzung des neuen, so dafs dieser auf jenem ruht. Also im engsten Zusam

menhange stehen alte und neue Heilsanstalt, diese ist nicht die Auflösung, sondern die Erfüllung, die Bewährung und Vollendung der alten. Ita videmus novum testamentum manare a foedere illo quod Deus percussit cum Abraham, deinde per manum Mosis iterum sancivit. Novum ergo vocatur foedus quod promulgatum est nobis in evangelio, non quod initium nullum ante habuerit, sed quia renovatum fuit, deinde addita melior conditio. Nam scimus abrogatam fuisse legem novo foedere. Quicquid sit, excellentia novi testamenti non obstat, quominus originem suam et causam habeat a veteri foedere, atque in ipso sit fundatum. Calvin. 2) Als das Charakteristische des N. B. wird hier hervorgehoben, dafs er ein ewiger Bund seyn solle. Dieſs steht im Gegensatze zu dem alten Verhältnisse, welches durch die Schuld des Volkes aufgelöset war. Dieſs gerade war das Wesen des gesetzlichen Bundes, dafs er seiner einen Seite nach auf der Treue des Volkes ruhte. Von dieser Seite war der Bruch ausgegangen. Aber die schon dem alten Bunde verheifsene Ewigkeit seiner Dauer besteht deſshalb doch, indem der alte Bund aufgeht und übergeht in einen solchen, an dessen Auflösung in einer der alten gleichkommenden Weise nicht zu denken ist.

61. Der Gesichtskreis des Propheten erweitert sich für alle die wunderbaren Segnungen, welche mit jener Aufrichtung des neuen Bundes verknüpft seyn werden. Nicht bloſs Sodom und Samaria, die bisher genannten Schwestern des Bundesvolkes, sondern alle älteren und jüngeren Schwestern ergreift es als sein Eigenthum, zu ihm gehörig, und Jehovah macht sie zu Töchtern desselben. Jerusalem in dieser neuen Verklärung ist die Mutterstadt einer unendlich reichen Zahl von Töchterstädten; von ihm geht aus das Heil, und um dasselbe sammeln sich die Schaaren der Völker, um eingepflanzt zu werden in das Reich des Herrn. So ist nun das gestörte Verhältnifs zwischen der Theokratie und dem Heidenthume wieder aufgehoben, und die Verachtung und Schande Jerusalems verwandelt in Ehre und Herrlichkeit. — Die Worte: „und nicht aus deinem Bunde“ sind hier s. v. a. nicht in Folge, vermöge deines Bundesverhältnisses. Unrichtig nehmen dieſs viele von dem A. B. überhaupt, im Gegensatze zu dem neuen. Ezech. sieht den letzteren nur als die weitere Fortentwickelung und Vollendung des alten Bundes an. Der Nachdruck liegt vielmehr auf dem: dein Bund, im Gegensatze zu dem:

mein Bund, Vs. 60. 62. Darnach ist der Bund Jehovas das von Jehovah bei der Bundesschliefsung Zugesagte, Verheissene, und der Bund des Volkes das von diesem seinem Gotte damals Gelobte. Der Prophet hebt den Gedanken, dafs auch nicht im entferntesten um der Treue oder irgendwelchen Verdienstes des Volkes willen solche Segnungen ihm zu Theil würden, defshalb hervor, um zu zeigen, dafs es ein reines Gnadenverhältnifs sey, ein Bund allein aus Gottes reichem Erbarmen hervorgegangen, in welchen das Volk eintreten solle.

62. schliefst sich eng an den letzten Gedanken an. Der Bund, allein durch Gottes Liebe hervorgerufen, ist defshalb auch allein sein Werk, in welchem das Volk nur die göttliche Gnade und wunderbare Allmacht anzuerkennen und zu preisen hat.

63. Als den eigentlichen Kern und Mittelpunkt dieser herrlichen Zukunft stellt Ezech. die Vergebung dar. Es soll nicht mehr alles dessen gedacht werden, was das Volk gegen seinen Gott verbrochen hat, was so eben noch in so kräftiger Weise der Prophet geschildert hatte. Gnädig und barmherzig will der Herr mit seines Volkes Sündenschuld verfahren; vgl. Jes. 59, 20. Zech. 13, 1 ff. u. a. — In dem Bewufstseyn dieser Gnade ist zugleich das der unverdienten Segnung, der dieselbe verwirkenden Untreue zugleich eingeschlossen. Man wird den Mund darüber nicht aufthun d. h. (vgl. 29, 21) man wird nicht, wie bisher (s. die Einl. zu Cap. 15) mit falschen Entschuldigungen, Ausflüchten und Lügen dem Herrn entgegentreten, sondern die Gerechtigkeit seiner Strafen von Herzens Grunde anerkennen. Die Gröfse der Gnade wird die Gröfse der Sünde, die ihr vorangieng, erst in ihrem ganzen Umfange enthüllen und bestätigen.

Cap. XVII.

Schliefst sich wieder aufs engste an das vorige, und zwar an die unmittelbar vorhergehende Messianische Verkündigung an (16, 53 — 63.). Auch die Grundidee dieses Cap. ist eine Messianische. Der Prophet, nachdem er jene Aufrichtung des wahren Gottesreiches in ihren allgemeinsten Zügen gezeichnet hat, will nun das Wie? näher angeben, wodurch die Erscheinung dieser Idee zu Stande kommen werde. Die darüber von ihm ertheilte Auskunft ist keine andere als die allgemeine prophetische, beson-

ders bei Jeremias so oft und bestimmt wiederholte Verkündigung, dafs aus dem gesunkenen Davidischen Geschlechte der alten göttlichen Verheifsung gemäfs der Messias hervorgehen werde, aber zugleich in eigenthümlicher den Umständen angemessener Fassung. Unsere Weissagung lehnt sich namentlich an solche Verkündigungen wie Jerem. 22 und 23 an. Darnach sollte Jojachin nicht mehr seine Söhne auf dem Throne Davids sehen — gleichwohl aber jene Verheifsung an dem Geschlechte Davids in Erfüllung gehen. Nunmehr war die Drohung des Jeremias in Erfüllung gegangen, aber noch safs auf dem Throne der Oheim des in die Gefangenschaft geführten Königs, Zedekias. So schien noch eine Möglichkeit vorhanden, das Davidische Geschlecht aufrecht zu erhalten; an die Person des Zedekia knüpfte sich die Erwartung des verblendeten Volkes um so mehr, als er der letzte menschliche Stützpunkt für dieselbe war; und der König selbst nährte jene Erwartung durch das Streben nach Selbstständigkeit der Herrschaft und Unabhängigkeit von dem Babylonischen Hofe. Dieser Moment war bereits eingetreten; Zedekias hatte sich namentlich durch sein Bündnifs mit Aegypten gegen Nebukadnezar empört (Vs. 13—15). An dieses Faktum knüpft nun Ezech. seine Rede an. Es war das Signal für das Hereinbrechen des Strafgerichtes über Jerusalem: die Vollendung des ganzen heuchlerischen und gottlosen Treibens des Königs. Zedekias ist der König, gegen welchen Ezechiel ein Zeugnifs abzulegen bestimmt war, wie Jeremias gegen den Jojakim und Jojachin.

Die stolzen Erwartungen, welche ein Theil seiner Zeitgenossen noch vom Zedekia und dessen Regierung hegte, schlägt der Prophet mit energischer Rede nieder. Er nimmt dabei dasjenige zum Theil wörtlich wieder auf, was er bereits früher als den Ausgang, das tragische Ende des Königs verkündigt hatte, Cap. XII (vgl. 17, 20. 21. mit 12, 13. 14). Es behält sein Bewenden mit dem damals bereits erlassenen Ausspruche: fest steht Gottes Rathschlufs rücksichtlich des schmählichen Unterganges dieses Herrschers. Aber anders gestaltet sich der göttliche Wille in Bezug auf den Jojachin und dessen Geschlecht. So tief dieser ächte Zweig des Davidischen Hauses auch jetzt gesunken, so hart er gedemüthigt ist, so soll doch gerade aus ihm, aus seiner tiefen Erniedrigung heraus der Davidische verheifsene Sprössling hervorgehen (vgl. Vs. 3 mit Vs. 22). Nicht was vor Menschen Augen

ist grofs und bedeutend erscheint, ist deſshalb auch von Gott zu grofsen Dingen bestimmt: vielmehr geht die Geschichte des Reiches Gottes den Gang, daſs aus dem menschlich Unbedeutendem und selbst Verachteten die Herrlichkeit des göttlichen Rathschlusses, als ein Wunder vor der Welt, hervorgeht. Dieſs soll auch die Führung des Davidischen Hauses seyn (vgl. 21, 30 ff.). Frucht- los wird sich jener bloſs menschliche Versuch ausweisen, dasselbe durch dem Zedekias wieder empor zu bringen, eben so eitel als die vermeintliche Vernichtung desselben durch die Babylonische Macht: vor Gott selbst wird auf wunderbare Weise das Niedrige hoch erhoben und zu Ehren bringen zu seiner Verherrlichung vor allen Völkern (Vs. 24.).

Die Einkleidung, in welcher die prophetische Idee hier erscheint, ist nicht die bloſs allegorische Darstellung, wie im vorhergehenden Cap. Als eine besondere und neue kündigt Ezech. sie selber an, indem er seine Rede als חידה und משל, Vs. 2 bezeichnet. משל, eigentlich: ein Gleichniſs, vom Sprichwort, der Spruchdichtung und von der Parabel gebraucht (s. Ewald, Poet. BB. d. A. T. 1, S. 36), steht hier in seiner ersten allgemeinen Bedeutung, von der eigenthümlichen Symbolik des Propheten, welche derselbe hier anwendet, den Gedanken dadurch in lebendigen, grofsartigen Zügen veranschaulichend. Die symbolische Darstellung soll an Kühnheit und Energie die frühere bloſse Allegorie noch gleichsam überbieten: daher sie noch besonders feierlich als solche angekündigt wird. Sie ist zugleich ein Räthsel, wie sonst schon der sinnvolle, den Gedanken in spitzer Form darlegende Spruch (Provv. 1, 6), so noch mehr bei der Weissagung, deren klarer und nüchterner Ausdruck sich in die bilderreiche Sprache des vieldeutigen und dunklen Symbols hüllt, wie denn das αἰνίττεσθαι als charakteristisch für derartige Verkündigung gilt; s. Herodot. V, 56.

Die Symbole selbst sind unter fremden, Babylonischen Einwirkungen auf den Propheten entstanden. Zwar finden sich dieselben vereinzelt auch schon bei früheren Propheten. Das Bild des Adlers oder des Raubvogels als Bezeichnung eines mit Schnelligkeit einbrechenden, verderblichen Eroberers ist keineswegs ungewöhnlich; vgl. z. B. Jes. 46, 11. Habac. 1, 8. Jerem. 4,

13. 48, 40 u. a.*). Eben so findet sich die Vergleichung von Reichen mit Bäumen, namentlich edler Art, wie Palmen auch anderweitig, wie schon Hoseas Ephraim einer Palme, gepflanzt auf der Trift vergleicht, 9, 12 und daselbst Hitzig, S. 107. Allein ein anderes ist noch das bloſse Bild, die einfache Vergleichung, ein anderes die rein symbolische Darstellung, in welcher der Gegenstand selbst und das ihm entsprechende Bild unmittelbar identificirt werden, so daſs der Seher beides zu concreter Einheit verbunden schauet, und in dem Bilde die Sache selbst schon gegeben weiſs, so daſs hier also z. B. die beiden in der Vision auftretenden Adler sofort zwey mächtige Herrscher symbolisiren. Sodann ist die Art der Composition dieser Bilder eigenthümlich, kühn und grotesk. Der Kampf der Adler mit der Ceder auf dem Libanon, die Pflanzung und Ausrottung eines Weinstockes, das wunderbare Emporwachsen des Cedernreises zu einem die ganze Erde überschattenden Baume — dieſs alles in dieser Verbindung bildet von einer ganz besonderen Anschauungsweise ausgehende Zusammensetzungen und Gemälde, wie sie bei den übrigen vorexilischen Propheten schwerlich sich finden lassen dürften.

Einen sehr deutlichen Fingerzeig aber, durch welchen wir auf die wahre Heimath dieser Symbole hingewiesen werden, enthalten die Weissagungen Daniels, eines in gleichem Lande mit Ezechiel lebenden Zeitgenossen. Die Analogie ist hier viel umfassender und durchgreifender, als gewöhnlich angenommen wird, so daſs diejenigen, welche noch zuletzt eine bloſse spätere Copie des Ezech. in den Danielischen Stellen sehen (wie von Lengerke, d. B. Dan. S. 152), die Erscheinung selbst gar nicht ihrem wahren Wesen nach beobachtet und gewürdigt haben. Die Verwandschaft besteht nämlich ausser jener beiden BB. gemeinschaftlichen, so höchst eigenthümlichen Symbolik noch a) darin, daſs so wie

*) Es ist deſshalb schon ganz unnöthig mit manchen (z. B. Bochart, hieroz. II, p. 769) anzunehmen, daſs dabei auf königliche Feldzeichen der Perser (Xenoph. Cyrop. VII, 1) angespielt werde, wie es denn überhaupt sehr zweifelhaft ist, ob Babylonier oder Assyrer dieselbe Sitte kannten. Auch bei den Arabern ist jenes Bild sehr gewöhnlich; vgl. z. B. vita Timuri I. p. 578, 3. p. 312, 11. Maurer.

bei Daniel auf die Darlegung des Symbols die Deutung stets olgt: ein Umstand, der recht eigentlich auf das Land der Traumleutung hinweiset und zugleich mit dem Charakter des Symbols, dessen Fülle und Ueberschwenglichkeit mit seiner geheimnifsvollen Dunkelheit eine nähere Bestimmung erheischt, zusammenhängt. Wie wenig man in dieser Hinsicht das Rechte oft gesehen hat, zeigt Eichhorn, welcher seinem bekannten Princip gemäfs auch hier eine Weissagung post eventum, nach der Einnahme von Jerusalem sieht, und daraus erklären will, dafs der Prophet sogleich die Erklärung der allegorischen Erzählung nach der erlebten Geschichte beigefügt habe (hebr. Proph. 3, S. 126). b) Aber auch in dem Inhalte, der Grundidee der Weissagung findet sich eine merkwürdige Verwandschaft mit Daniel, in dem Schlusse Vs. 22—24. Das hier behandelte Verhältnifs der Theokratie zu allen heidnischen Reichen bildet die Grundidee der Danielischen Weissagung (s. die Anm. z. d. St.).

Das Ganze zerfällt in drey Abschnitte. Vs. 1—10.: das Symbol von den Adlern, der Ceder und dem Weinstock, worin Jojachins Schicksal, Zedekias Verhältnifs zu Babel und sein treuloser Abfall geschildert wird. Vs. 11—21. Erklärung, Deutung und weitere Ausführung dieses Symbols. Vs. 22—24. Wiederaufnahme des ersten Symbols von der Ceder und dem Reise aus dem Wipfel derselben, Schilderung des Messias und seines herrlichen Reiches.

3. Der Prophet sieht einen Adler dem Libanon zueilen, dort einen Ceder-Wipfel abreissen und als Beute davon tragen. Der Adler ist Nebukadnezar, die Ceder auf dem Libanon das Davidische Königshaus, der Wipfel derselben der König Jojachin. Zweifelhaft kann nur seyn, was unter dem Libanon verstanden werden solle. Einige denken an den Tempel, andere an das Jüdische Land, noch andere an Jerusalem. Hier entscheidet aber deutlich der Context. Nur an Jerusalem ist zu denken, denn dieſs erfordert a) schon das Bild selbst: es ist gemeint der Ort wo die Ceder gepflanzt ist, der Sitz des Königlichen Hauses. b) Dazu paſst auch allein der Gegensatz: die Krämerstadt Babylon, Vs. 4. c) Endlich führt darauf die ausdrückliche Erklärung Vs. 12.: „er kam nach Jerusalem“. So setzt nun der Prophet Vs. 22. den hohen und erhabenen Zionsberg (s. d. Anmk. das.) geradezu statt des Libanon.

Das Symbol ist reicher, vielsagender als die später, Vs. 12 ff.

folgende Erklärung. Gezeichnet wird zunächst der Adler; grofs, mächtig und schön von Anblick. Beigelegt werd grofse Fittige und ein schönes Gefieder d. h. grofse Heeres und stolze imponirende Pracht. Das tertium compara nicht, wie viele wollen, die Schnelligkeit der Eroberunge wogegen die Anwendung des Bildes auf Aegypten nam spricht, Vs. 7. Babylonien ist die stärkere Macht als Ae daher wird hier dem כנף, Flügel noch das אבר, Schwun dem נוצה, Gefieder noch das רקמה, bunte Farbenpra über das Wort Bähr, Symbolik 1, S. 266 ff.) beigegeben. nähere Bestimmungen fehlen bei der Schilderung des Pharao, Treffend bemerkt Bochart, hieroz. II, 769.: Etiam Aeg vocatur aquila magna et magnis alis. Sed Assyrio pennae lo res et plurium colorum i. e. ditio major et in plures pop Ac illi proinde, tanquam proprium, pennarum longitudine varietatem adscribit Ezechiel.

צמרת, der krause, wollige Wipfel der Ceder. Das צמר, verwandt mit סמר, φρίσσειν, עמר, vom Starren, porstehen der Wolle, des Haares und sodann auch des La des Grases; vgl. das Syr. ܨܡܪܐ, Wolle, ܨܡܪܐ, Gras, Heu, L vgl. Gesenius, z. Jesaias 1, S. 560. Das W. צמרת k nur bei Ezech. und nur vom Cedern-Wipfel vor; vgl. 31, wahrscheinlich wegen der eigenthümlichen Beschaffenheit dess wornach bei den älteren Cedern die kleinen Zweige, welche ihren Nadeln eine Belaubung bilden, (vgl. das שׂניקותיו Vs. 4.) blofs auf den Wipfeln stehen; vgl. Burkhardt, Rei S. 63. Rosenmüller, Alterthumsk. IV, 1, S. 240.

4. Babylon heifst hier: Land Kanaan, Stadt der Kauf Auch aus dieser Stelle folgt keineswegs, dafs Kanaan, Kanaa s. v. a. Kaufmannsland, Kaufmann bedeute (vgl. zu 16, 3). S könnte man auch aus Zephanj. 1, 11 schliefsen, dafs Kanaaniter s. reich bedeute, weil נטוילי כסף im Parallelismus d steht. In beiden Stellen wird eine äussere gemeinsame S worin Tyrus und Sidon, oder Kanaan und Babylon einander chen, der Handel, der Reichthum, die Ueppigkeit und der H muth eines glänzenden Handelsortes, hervorgehoben, damit dad

zugleich auf das innere Gemeinschaftliche hingewiesen werde. Das Aeussere paſst bei beiden genau zu dem inneren Charakter: jenes ist ein getreues Abbild von diesem: Babylon ist ganz und gar ein zweytes Kanaan. Hier bildet die Erwähnung Kanaans einen besonderen Effekt. Das einst von des Herrn Allmacht gedemüthigte, dem Bundesvolke unterworfene, vor ihm flüchtige Kanaan ist jetzt in seinem getreuen Abdrucke Babylon wieder auflebend, des Bundesvolkes Herrscher: der König Israels selbst sein — Gefangener.

5. So furchtbar jener Druck, der ganze Knechtschaftszustand war, so bewies der übermüthige Sieger doch noch Schonung und Milde. Ganz und gar war Israel in seine Gewalt gegeben, und doch liefs er ihm einen König wenn auch nur als zinspflichtigen halten. Am wenigsten aber hatte dieser selbst sich zu beschweren; Zedekia ohne der rechtmäſsige Thronfolger zu seyn, war alles was er war nur durch die Freigebigkeit Nebukadnezars, ihm lediglich verpflichtet, Treue und Gehorsam schuldig. — Der Name des Landes ist nicht hier ein gewöhnliches, gemeines Stammlocht (s. Vs. 13), sondern steht im Gegensatze zu Kanaan, Babylon. Nicht einen fremden Babylonischen Statthalter, sondern einen einheimischen Fürsten, aus dem Königshause selber setzte er ein. Auch in der Art und Weise, wie er ihn einsetzte, zeigte sich die Grofsmuth und Milde des Babylonischen Herrschers. Den Samen setzte er in ein fruchttragendes Saatfeld, voll reicher Bewässerung.

Er brachte es zu reichem Wasser, als Weide setzte er es ein. Bei dem W. צְאֶצְאָה schwanken schon die alten Uebers. und eben so verschiedenartig sind neuere Auffassungen desselben. So erklärt Pradus: fossa aperta, scrobs summa, non profunda, sed qualis aperiri solet pro vitis palmite. Castalli, Celsius (hierobot. 2, p. 112) u. a. erklären: Ebene nach dem Arab. صَعْصَف, locus planus (Koran Sur. XX. Vs. 106. Abulfedae ann. III. p. 158 ibiq. Adler). Winer, Maurer vermuthen, dafs das W.: locus irriguus, pluvia aestiva rigatus significe. Allein gesichert ist blos die Bedeutung: Weide, welche dem Contexte am angemessensten ist. Man hat nicht nöthig das כְּ comparat. dabei zu ergänzen, sondern der Akkusativ ist Apposition: er setzte ihn als Weide, behandelte ihn als eine solche.

Hiefür spricht der Gebrauch des Arab. صَفْصَف, salix (vgl. de Sacy, chrest. Ar. 1, p. 259 ed. 2. Abulfadli bei Celsius, p. 108. Forskâl, flora Aeg. Arab. p. LXXVI. Rauwolf, Reise nach Paläst. 1, S. 111 ff. Burkhardt, Reise 2, S. 644. Michaelis, suppl. V, p. 2133. u. a.). So auch die Talmudisten (vgl. tract. Succah ed. Dachs p. 197 sq.). Schwieriger ist die etymologische Grundbedeutung zu bestimmen, da sich nicht mehr genau ermitteln läfst, welche Weidenart darunter gemeint sey, und daher nicht füglich angegeben werden kann, welche Eigenschaft des Baumes bezeichnet werden solle. Am wahrscheinlichsten ist die Ableitung von צוף, wie חלחלה von חול, darnach Gesenius: der überschwemmte Baum. Michaelis l. c. p. 2134: nomen forte a צוף fluendo salices acceperunt, aliquo enim anni tempore, apud nos Junio maxime et Julio, ex illis largo rivorum humore nutritis guttae decidere et stillare solent. Ich möchte indessen noch aufmerksam machen auf die Bemerkung Forskâls, p. 170: e floribus masculis [scil. salicis Aegyptiacae] destillatur aqua in Aegypto usitatissima nomine moje chalâf, und dabei vergleichen das Hebr. צוף vom träufelnden Honig, Honigseim. — Aus dieser richtigen Erklärung des צְפְצָפָה hat Ewald (Propheten 2, S. 275 *) die Bedeutung des קָח zu bestimmen gesucht: er vergleicht das Aramäische קוח und hält קח darnach für den Namen eines niedrigen Gesträuches an Flüssen. Allein einer solchen weithergeholten Vermuthung bedarf es nicht, da die Form קח für לקח durch Hos. 11, 3 hinreichend begründet ist. Das Verb. לקח ist im incorrekten Sprachgebrauche des Hosea und Ezech. als Verb. עו behandelt (nach Analogie der VV. פן, welche häufig in עו übergehen, vgl. Gesenius, Lehrg. S. 454), und wahrscheinlich aus dem gewöhnlichen Volksidiome entnommen, wie auch im Talmudischen die Formen: קיחה und קוחה (Mischnah I, p. 47. Surenhus.) sich finden. So haben wir hier die 3te Person Präter., auch dem Sinne nach passend, sofern der Satz

*) Ich mufs bemerken, dafs mir die Benutzung dieses Werkes erst von hier an zu Gebote stand.

nicht fortschreitend, sondern beschreibend, den früheren Gedanken näher ausführend ist; s. Hitzig, kl. Proph. S. 113. Man darf aber nicht die Form hier und bei Hos. als Infinitiv von לקח fassen (wie Schultens, institutt. p. 320; Storr, obss. p. 305), da in diesem Falle der Infin. absol. erforderlich wäre, noch mit der Annahme einer bloſsen Abwerfung des ל sich begnügen, sofern wir hier ein wirklich neues Verb. קוּחַ neben לקח finden. Das קח steht hier mit על verbunden, in derselben Weise wie לקח häufig mit אל verbunden wird: jemanden an einen Ort nehmen, führen, wie Numer. 11, 16; 23, 27. Gesenius, thes. 3, p. 760. An ein wasserreiches Ufer setzt Nebukadnezar den genommenen Saamen, wodurch das „Saatfeld“ erst wahrhaft diesen Namen verdient.

6. Die Rede schreitet malerisch weiter. Als der Saame, die Pflanze eingesetzt war, da zeigte es sich beim Treiben, Sprossen derselben, daſs es ein Weinstock war. Und er sproſste und ward zum Weinstock — an dem sprossenden Gewächs erkannte man den Weinstock (unrichtig und mit Verkennung dieser der Anschauung ganz gemäſsen Darstellung will Ewald lesen: וַיִּצְמַח und וַיִּהִי, daſs er sproſste und wurde, in Abhängigkeit von dem vorigen, s. Grammat. §. 618). Der Weinstock gehört zwar zu den edleren Gewächsen (Studer, z. Buch d. Richter, S. 240), kann aber die Vergleichung mit der Ceder, der eigentlichen Königinn unter den Bäumen nicht aushalten. So paſst es ganz zur Sache, wornach Zedekia zwar nicht in einem entehrenden Verhältnisse zu Babylon dastand, aber doch keineswegs in dem alten Glanze des Davidischen Hauses in den Tagen der Selbstständigkeit. — Der Prophet fällt übrigens durchaus nicht aus dem Bilde, wie manche meinten, wenn er den Weinstock in reichbewässerten Boden (vgl. auch Vs. 7. 8) pflanzen und bewässert werden läſst, da diese Sitte dem Alterthum keineswegs fremd war (vgl. Celsius, hierobot. 2, p. 412. 414) und namentlich von Aegypten bekannt ist, daſs gerade im Nilthale die Weinreben gleich Sumpfpflanzen trefflich gedeihen; s. Hengstenberg, die BB. Mos. u. Aeg. S. 17. In der Schilderung v. 7 aber mag wohl eine ausdrückliche Bezugnahme auf das alte Bewässerungssystem

Aegyptens statt finden; vgl. Hengstenberg, a. a. O. S. 231 ff. Robinson, Palästina 1, S. 416 ff.

Die beiden Epitheta ohne Copula und dadurch zu einem Begriff enge verbunden, bezeichnen sowohl die gute als schlimme Seite in der Stellung des Zedekia zu Babylon: auf der einen Seite ein schattiger, üppig belaubter Weinstock, auf der andern aber auch niedrig stämmig, das Gegentheil einer stolzen himmelanstrebenden Ceder. סרחת ist schattig, dichtbelaubt; eigentlich: ausgegossen, ausgebreitet (vgl. auch 23, 15), wie das Arab. سرح vom ausgegossenen Wasser, von der beim Weiden sich ausbreitenden Heerde (Schultens, z. Hariri I. p. 6 sq.) gebraucht wird. Aehnlich wie hier steht سرحة bei Antara Moall. Vs. 56 von einem Helden, wozu vgl. Willmet, p. 216 sq. Unrichtig also Ewald: ein hängender Weinstock, welche Bedeutung סרח im Hebr. nirgends hat.

Das לפנות knüpft sich dem Sinne nach enge an das vorige: „niedrig an Höhe" an. Der Grund dieses Nicht-Emporkommens liegt darin, dafs „sich wenden sollten die Zweige nach jenem Adler, und seine Wurzeln unter ihm, ihm unterworfen wären." Die beiden Suffixa gehen auf נשר, und das zweite darf nicht mit manchen, wie noch Rosenm., auf גפן zurück bezogen werden, wodurch nicht nur eine Härte der Construktion entsteht, sondern auch den Worten: „seine Wurzeln waren unter ihm" der willkührliche Sinn untergelegt wird: tametsi non altas — at pro mensura vitis firmas egerat radices regnum istud. Dieser Gedanke wird erst durch das folgende ausgedrückt: „er trieb Zweige und sandte Ableger aus" d. h. ungeachtet jener Abhängigkeit von Babylon gewann doch die Herrschaft des Zedekia eine verhältnifsmäfsig ganz bedeutende Macht. Genuit filios et habuit regni proceres ac cives s. populum, qui quotidie multiplicabatur. Michaelis. Beide Worte ברים und מארות sind seltene, sehr gewählte Ausdrücke, welche dem poetischen Colorit der Rede hier ganz angemessen sind: ersteres steht nur noch Ezech. 19, 14., und zu מארות vgl. 31, 5. 6. und Jes. 10, 33.

7. Schilderung des Abfalls und der Treulosigkeit; vgl. Vs. 15. „Hungrig wandte der Weinstock seine Wur-

zeln nach ihm, und sandte dorthin seine Zweige.“ Mit Unrecht hat Ewald zuletzt die Erklärung des Targumisten, Jarchis, Kimchis u. a. wieder aufgenommen, wornach כפן hier in seiner ursprünglichen Bedeutung stehen soll: krümmen. Denn diese Bedeutung findet sich im Hebr. und Aramäischen nur in der Form כפף, während die verwandte: כפן in der modificirten Bedeutung: sich krümmen vor Hunger, hungrig seyn, stets erscheint. Hier wird dieser Sinn noch speciell erfordert durch das Bild: „dafs er sie tränkte“ להשקות. Vgl. auch Gesenius, thes. 3, p. 705. — Von den Beeten seiner Pflanzung aus d. h. von den Beeten aus, wo der Weinstock eingesetzt war, und welche also ein Denkmal der auf ihn verwendeten Sorgfalt, der ihm erwiesenen Güte waren, verlangte ihn gleichwohl nach noch gröfserer Macht und Herrlichkeit. Die Worte sind keineswegs auf den Adler (Aegypten) zu beziehen, sondern hängen noch mit den Verbb. כפנה und שלחה zusammen. Sie bilden einen passenden Uebergang zu dem folgenden Vs., wo dieser Gedanke, wie gut für jenen Weinstock gesorgt worden, wie er ohne Ursache zur Unzufriedenheit jenem Gelüste der Habgier gefolgt sey, weiter ausgeführt wird.

8. War er doch so trefflich in jeder Hinsicht bedacht, dafs er selbst ein prächtiger Weinstock werden konnte. Aber der Weinstock wollte um jeden Preis eine Ceder werden.

9. תצלח mufs ein geläufiger Ausdruck des Unwillens gewesen seyn: wird's gelingen? Gerade der Affekt, welcher sich darin ausprägt, hat die Auslassung des Fragepronomen, welches mehre codd. hier einschieben, veranlafst: je kürzer der Ausdruck, desto angemessener. — Es war kein Achten und Merken auf göttlichen Willen, auf die höhere Bestimmung seines Rathschlusses, keine Demüthigung unter seine Fügung, die den Zedekia beseelte. Hochmüthig und verblendet trachtete er nur seinen eigenen Willen durchzusetzen, und durch schlaue Politik das zu hintertreiben, was als unumgehbares Gericht Gottes über König und Land verhängt war. Der Trotz gegen Gott, der allen seinen Bestrebungen zu Grunde lag, beschleunigte nur die Stunde des Endgerichtes.

Und ohne grofse Macht (über ורוע s. meinen Comment. z. Daniel S. 467.) und ohne viel Volk (scil. wird er vertrocknen), wenn man aus seiner Wurzel ihn reifst (über die Form משאורת vgl. Ewald, Gr. §. 354.). Der Sinn: elendiglich, hülflos wird er untergehen, ohne dafs ihm die erwartete Kraft und Hülfe (von Seiten Aegyptens) zu Theil wird. Dieser Gedanke ist in V. 17 näher entwickelt und bestimmt. Dieser Vs. kann nämlich nur übersetzt werden: „und nicht mit grofser Macht noch vielem Volk wird mit ihm handeln der Pharao im Kampfe, beim Aufwerfen des Walles" u. s. w. Der Sinn ist hier: mag auch der Kampf noch so heifs, die Belagerung von Seiten der Babylonier (vgl. 4, 2.) noch so furchtbar, die Noth noch so grofs seyn, die Rettung von Seiten des Pharao wird ausbleiben; man wird sich in seinen kühnen Erwartungen schmählich getäuscht sehen. So bestätigte es der Erfolg vollkommen, s. Jerem. 37, 5 ff. Unstatthaft ist dagegen die Erklärung Ewald's, welcher Vs. 9. das: „ohne grofsen Arm" u. s. w. auf die Chaldäer bezieht: nicht einmal durch grofse Heeresmacht werde Nebukadnezar der Herrschaft des Zedekia ein Ende machen, und Vs. 17 übers.: „nicht mit grofser Gewalt noch vielem Heere wird er mit ihm dem Pharao im Kriege handeln: mit Wallaufwerfen" u. s. w., wozu bemerkt wird: ohne ein grofses Heer gegen Aegypten zu verwenden, reicht dem Chaldäer zum Siege und zur Zerstörung seine Belagerungskunst hin. Aber es wäre seltsam, dafs er weniger Gefahr von der Stärke des Heeres als den trefflichen Belagerungsmaschinen der Chaldäer erwartete, da doch in dem Kampfe mit Aegypten die Chaldäer eine nichts weniger als geringe Macht aufbieten mufsten. Seltsam auch überhaupt, in diesem Contexte, dergleichen ausführliche Erörterungen über die babylonische Kriegskunst bei unserm Propheten nur irgend wahrscheinlich zu finden. Endlich spricht auch der Ausdruck selbst gegen einen solchen Gedanken: es wäre befremdend, wenn der Prophet den Satz: der Chaldäer wird den Pharao nicht einmal mit grofser Macht bekriegen, durch עשה במלחמה ausgedrückt, und nicht die in diesem Falle geläufige, einfache Wendung עשה מלחמה gebraucht hätte, wodurch die Rede mindestens sehr geschraubt und unklar werden mufste.

10. Mit Nachdruck wiederholt der Prophet zum Schlusse den Gedanken: gerade weil ein solches Gewächs gepflanzt ist, durch die Güte eines andern zu dem geworden was es ist, mufs es schmählich untergehen. Daher die energische Voranstellung des: והנה שתולה (Vs. 8.). Unrichtig andere, wie Grotius: obgleich sie so gut gepflanzt war, esto bene plantata erat. — Der Ostwind, der verderbliche Feind der Pflanzen-Vegetation, ist ein sehr passendes Symbol der von Osten her andrängenden feindlichen Chaldäer. Schon die Berührung, der Hauch desselben reicht zum Verdorren hin: bei der gewaltigen Uebermacht und der Hülflosigkeit Judah's (Vs. 9.) ist an keine Rettung zu denken.

11—21. Die Erklärung des Symbols zerfällt in zwei Theile. In dem ersten (11—18.) wird die Treulosigkeit des Königs, der Meineid desselben gemäfs der symbolischen Darstellung geschildert und daran schon als ein besonderes neues Moment die Strafe geknüpft: „gerade in Babel, dem Lande, gegen dessen König Zedekia sündigte in seiner Gottvergessenheit, soll er seinen Lohn finden, nämlich den Tod, Vs. 16. Hieran knüpft sich nun der zweyte Theil (19—21.), die Wiederaufnahme der früheren Weissagung, 12, 14 ff. Die längst gedrohete Strafe geht in sichere unabwendbare Erfüllung. Gott ist der Rächer des bei ihm geschworenen Bündnisses (vgl. 2 Chr. 36, 13.). Namenloses Elend ist die Folge des Treubruches: sowohl auf den Strafort, Babel mit all seinen Schrecken, als auf das entsetzliche Wehe gesehen, welches über das Land kommt.

21. Statt ופרשו will Hitzig (die Pss. II, S. 39.) ופרשו lesen, mit Berufung auf 34, 12. Allein auch an dieser St. schwankt die Punktation und eher dürfte dort zu lesen seyn פרש, welches im Niphal und in der Bedeutung zerstreuen ein Idiotismus des Ezech. ist; s. auch Gesenius, thes. 4, p. 1132.

22—24. Vgl. Jahn, append. herm. S. 2, p. 70 sq., Hengstenberg, Christol. 3, S. 634 ff. — Nachdem der Seher sich in die Tiefen des Elends versenkt hat, bricht hier die ganze Kraft und Fülle des Glaubens in erhabener Begeisterung und Trostes-Verkündigung hervor. Die kurze aber inhaltsvolle Verkündigung der messianischen Zeit bewegt sich um drey grofse Gegensätze zu der vorangehenden Strafdrohung. 1. Im Gegensatze zu der jetzt

furchtbar drohenden Macht Nebukadnezars erscheint in der Zukunft die Allmacht des Herrn. Jener ist ein Werkzeug des Zornes zum Verderben; der Herr übt dann Gnade und zwar ein Wunder der Gnade, aus dem scheinbar Niedrigsten das Herrlichste erweckend (Vs. 22.; daher hier die nachdrückliche Wiederholung des אנכי — so kann nur Gott selbst im unmittelbaren Einschreiten mit seiner Allmacht handeln). 2. Im Gegensatze zu dem nichtigen Wahne, der frechen Verblendung des Zedekia steht diese neue Gottes-Pflanzung. Jener soll vergehen, der von Gott gesetzte Sprofs dagegen zu einer alle Erwartungen übersteigenden Herrlichkeit gelangen (Vs. 23.). 3. Im Gegensatze zu dem Elend, welches Israel bereits betroffen hatte und noch betreffen sollte, steht jener Zustand, wo Israel der Mittelpunkt jener Offenbarung messianischer Herrlichkeit seyn und durch dasselbe ein Segen über alle Völker der Erde sich ausbreiten werde.

Das dünne, zarte Reis, welches Gott nimmt und pflanzt, ist der Messias. Dafs darunter nichts anderes, nicht etwa das Reich des Messias zu verstehen sey, zeigt schon das Bild selbst: das Reis aus dem Cedernwipfel kann nur ein Nachkomme des Davidischen Hauses seyn. Diefs erhellt auch aus dem Contexte, in welchem es sich nur um Persönlichkeiten handelt: Jojachin, Zedekia, Nebukadnezar. Der Messias erscheint hier demgemäfs nichts weniger, denn als blofse Idee, als ein abstraktes Ideal, sondern als bestimmte historische Persönlichkeit, woraus folgt, dafs Bemerkungen, wie die von Pradus: praesens oraculum hyperbolice et quodammodo de Zorobabele, veraciter autem et plene de Christo intelligendum censemus, (zu welcher Ansicht auch Hengstenberg hinneigt) ganz verfehlt sind. Der Prophet beschreibt jene Persönlichkeit ihrer Eigenthümlichkeit nach dahin näher, dafs sie von anfänglicher Niedrigkeit, grofser Geringfügigkeit ausgehend zu desto gröfserer Herrlichkeit sich erheben werde. Der Messias ist das Gegenbild zum Jojachin. Dieser ward vom Throne seiner Väter herab in die Tiefe des Elends gestürzt: „jener in Knechtsgestalt beginnend offenbart sich zuletzt als der König der ganzen Erde. Trefflich Vitringa (ad Jes. 1. p. 389.): testatur prophetia de ortu Messiae divino et tamen humili, ex exciso ramo Jechoniae prodituri et per providentiam et favorem Dei singularem, mirabile facturi incrementum,

al solstium Judaeorum et gentium, absque discrimine. Deutlich geht unsere St. zurück auf Jes. 11, 1. und enthält mit ihr den gleichen Grundgedanken, doch geht unsere Stelle noch einen Schritt weiter und enthält eine nähere Bestimmung. Die Seitenlinie, das Haus des Zedekia wird ausgeschlossen von dem Segen der Verheißung und diese auf das tief gedemüthigte Haus des Jojachin beschränkt. Je verachteter vor der Welt, je unscheinbarer in ihren Augen, desto reicher vor Gott, desto gröfser der aus den geheimnifsvollen Führungen seiner Gnade hervorgehende Segen. — Ist hier so unumwunden ausgesprochene Niedrigkeit des Messias war schon den alten jüdischen Auffassungen der St. zuwider und anstöfsig. Die LXX. lassen den Ausdruck רַךְ gänzlich unübersetzt. Der Chald. umschreibt: מִבְּנֵי בְנוֹהִי יְנִיק, von seinen Enkelkindern ein Kindlein — er bezog also den Ausdruck auf die Geburt des Messias, den er allerdings (Vgl. Vs. 23.) hier mit den meisten späteren jüdischen Ausll. anerkennt.

Der hohe und erhabene Berg Israels ist der Zion. Noch einmal wird Jerusalem wie einst Schauplatz der göttlichen Gerechtigkeit (Vs. 3.), so jetzt der göttlichen Gnade. Alle übrigen Berge überragt nun der Zion (vgl. Jes. 2, 2 ff. und Ezech. 20, 40.), die moralische Höhe, der geistige, religiöse Mittelpunkt der Erde. Hier strömen die Völker des Erdbodens nach Jesaia zusammen — nach Ezech. lagern sich alle Vögel des Himmels (d. h. Völker der Erde, 31, 6. 10.) unter dem Schatten der Ceder, dem Schirm des herrlichen Königs. An dieser Fülle und Macht der neuen Gottesoffenbarung scheitert die Macht der Welt. Alle Bäume des Feldes (d. h. im Gegensatze zu der Ceder: alle Mächte, Könige der Erde) erfahren die Allmacht Gottes, der einschreitet in die Weltgeschichte, durch Neubegründung seines Reiches.

Ist gleich das zur Ceder heranwachsende Reis der Messias selbst, so haben doch auch Calvin und Hengstenberg recht, wenn sie die Stelle mit auf das Reich des Messias beziehen. Dieſs liegt in dem Gedanken selbst eingeschlossen, daſs der Messias wachse, von Niedrigkeit zur Herrlichkeit gelange. Beide Stände Christi, der status exinanitionis wie exaltationis bilden sich in seinem Reiche und dessen Erscheinung ab: Christi Herrlichkeit entfaltet und entwickelt sich zugleich in der Seiner Gemeinde. Daher denn auch die Weissagung von dem

Herrn selbst auf die Beschaffenheit seines Reiches angewendet wird in der Parabel vom Senfkorn, Matth. 13, 31. 32., der Schilderung jener extensiven Macht des Gottesreiches, vermöge welcher es alle Schranken einer Nationalität, der noch so abgeschlossenen Volksgemeinschaft durchbricht und siegreich, triumphirend über die Mächte der Welt dasteht. — In dieser Darstellung harmonirt Ezech. auffallend mit Daniel (vgl. besonders cap. 4.), nicht blofs in dem äusseren Symbol, sondern auch in der Idee selbst. Wie Dan. 4. die Grundlage für die Weissagung von den Weltmonarchieen enthält, so auch unser Abschnitt. Wir erkennen darin den Propheten des Exils, der Zeit der Drangsale, wo die Berührung mit heidnischen Reichen, das scheinbare Unterliegen der Theokratie den prophetischen Blick hinlenkten auf das innere Verhältnifs derselben zu den weltlichen Mächten (vgl. meine neuen krit. Unterss. üb. Dan. S. 89 ff.). Quidquid sese opponit Christi regno, necesse est concidere, et hoc fusius describitur apud Danielem (cap. 4.). Calvin. Da klammerte sich der Glaube mit aller Kraft an den allmächtigen Gott, vor dem das Hohe niedrig und das Niedrige hoch ist, und schöpfte unendlichen Trost in dem Glauben an solch heiliges Walten des Herrn für sein ewiges Reich *).

Cap. XVIII.

Hängt gleich Cap. 17. aufs engste mit Cap. 19. zusammen, so ist gleichwohl nur scheinbar unpassend zwischen beide unser 18tes Cap. eingeschoben. Dieser Zusammenhang wird am klarsten, wenn man den Schlufs, 18, 30—32. wo die Grundtendenz unsers Abschnittes ausgesprochen wird, mit dem vorangehenden vergleicht. An die Heilsverkündigung, wie sie ihrer objektiven Seite nach so eben geschildert war, schliefst sich hier die sub-

*) Welch gewaltigen Eindruck die genau verwandte Stelle Dan. 4, 14. 15. stets machte, zeigt unter andern ihre Wiederholung im Koran Sur. 3, Vs. 26. ed. Maracci. In dieselben Worte brach bei der Einnahme Halebs Saladin aus nach der Erzählung bei Barhebraeus chron. Syr. p. 390.

jektive. Gerade wie auf die messianische Verkündigung Jes. 2, 2—4. der Aufruf des Propheten folgt: „Haus Jacobs auf! laſst uns wandeln im Lichte Jehovas“ (2, 5.), so ergeht hier nach der Schilderung einer herrlichen Zukunft die dringende Aufforderung Ezechiels an das Volk, sich zu seinem Gotte zu bekehren.

Ergriffen von dem Hinblicke auf die Gnadenzeit (17, 22 ff.) und dem Gedanken, welche gewaltige Dinge des Herrn Allmacht dann ausrichten werde, fällt wieder das Auge auf sein Volk. Was steht der Erfüllung jener Verheiſsung von dieser Seite her entgegen? Nichts anderes als der unbuſsfertige Sinn Israels. Die schwere Zeit des Exils ging noch immer ungenutzt vorüber. Eine Ansicht, ein verderblicher Wahn hatte sich in Bezug auf das göttliche Strafgericht festgesetzt, bei welchem von Bekehrung nicht die Rede seyn konnte. Nicht sich selbst sondern Gottes heilige Ordnung klagte man an: unverschuldet sey das Leiden der Gegenwart: um der Sünden der Vorfahren willen büſse jetzt das Volk so unendlich schwer. Der Wahn war um so verderblicher, als er sich auf gesetzliche Aussprüche stützte, die von der göttlichen Vergeltung an den Nachkommen handelten, und als der Prophet selbst im Vorigen die Frevel der Vorzeit so nachdrücklich geschildert hatte (Cap. 16.) — wie Michaelis bemerkt: cavillandi occasionem ex eo sumserunt, quod prophetae etiam patrum scelera ipsis objicerent. Zu furchtbar, meinte man wenigstens, sey die jetzige Strafe, sie stehe in keinem Verhältnisse zu der Versündigung des Volkes.

Der Prophet bekämpft nunmehr einerseits eben so nachdrücklich den fleischlichen Wahn, der im Grunde Gott für schuldig, sich selber aber für unschuldig und rein achtete, als er andererseits daran knüpft die Ermahnung zu ernster und aufrichtiger Buſse: Israel kann und muſs sich bekehren. Darnach zerfällt das Ganze in zwey Haupttheile, Vs. 1—18 und 19—32. Näher läſst sich der Gedankengang so bestimmen. Zuerst Darlegung des Irrthums und Aufstellung der Wahrheit: jeder ist nicht für fremde, sondern die eigenen Sünden Gott verantwortlich, verhaftet und strafbar vor ihm (Vs. 1—4.). Sodann die Ausführung jener Thesis: im Wesen Gottes des Herrn ist es begründet, so und nicht anders zu strafen. (Vs. 5—9.). Hieraus folgt, daſs der ungerechte Sohn sterben muſs ungeachtet seines gerechten Vaters, wie umgekehrt der gerechte Sohn nicht sterben soll

wegen seines Vaters Ungerechtigkeit (Vs. 10—18.). Darnach berücksichtigt Ezech. zwei Einwendungen, durch welche der Gedanke selbst weiter gefördert wird: Gott will neben seiner Gerechtigkeit und in derselben auch seine Gnade walten lassen; er hat Freude an der Bekehrung des Sünders. Die Inconsequenz aber, wornach hiedurch in den Gang der Geschichte Ungleichheit und Verwirrung einzudringen scheint, liegt lediglich im Menschen, nicht in dem unveränderlichen Wesen Gottes (Vs. 19—29.). Darum ist von Seiten des Herrn für Israel die Gnadenthüre geöffnet: es kann und soll umkehren und in einem neuen Geiste wandeln (Vs. 30—32.).

Unsere Stelle ist ein locus classicus für die ATliche Lehre von der göttlichen Strafgerechtigkeit. Von besonderer Wichtigkeit ist dabei das Verhältniſs derselben zum Gesetze. Wie kam vom mosaischen Gesetze aus das Volk zu jenem Irrglauben? Wie stellt sich der Prophet zu Moses, tritt er in seine Fuſstapfen oder etwa ihm entgegen?

Das ATliche Gesetz lehrt eine Heimsuchung der Sünden der Väter an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied, Exod. 20, 5. 34, 7. Das Gesetz will damit die Eifersucht Gottes (den אל קנא) schildern, in welcher scharf durchdringenden, umfassenden Weise das Böse vor der göttlichen Gerechtigkeit dasteht. Gott ahnet das Böse in seine tiefsten Verzweigungen und Verborgenheiten hinein. Das Böse ist ein tief in die Geschlechter verwebtes, in ihrem Zusammenleben sich fortpflanzendes: so rächt Gott das Böse ganze Geschlechter hindurch. Jeder Leichtfertigkeit will das Gesetz entgegentreten: die Rache bleibt nicht aus, sie zögert nur scheinbar.

Das Böse ist dem Gesetze eine geistige Macht, die ihre Gewalt und Herrschaft behauptet in den Geschlechtern. Der Haſs gegen Gott (לשנאי) ist ihr eigentliches Wesen: hierauf gerichtet ist der Arm der göttlichen Gerechtigkeit. Diese Idee von der Mittheilung und Fortpflanzung des Bösen im Familienleben, welche auch dem Heidenthume nicht fremd war (vgl. Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. S. 208.), ist durch das Gesetz zur vollsten und reinsten Anerkennung gebracht. Nur wenn man

in diesem tieferen Zusammenhange des Bösen ganz absieht, kommt man zu der falschen Betrachtungsweise, welche dem Gesetz die Absurdität aufbürdet, es lehre eine Strafe ohne Rücksicht auf die Versündigung des Einzelnen. Das Gesetz aber droht die Bestrafung des Ganzen nur, weil und in so fern es den einzelnen im Familienleben in das Treiben der Sünde als einer das Ganze beherrschenden, umstrickenden Macht, verwebt sieht *). „Schon in dem Beisatz לִשׂנְאָי liegt angedeutet, sagt Steudel, dafs die Voraussetzung stattfindet, auch der Hafs gegen Gott erbe sich von Geschlecht zu Geschlecht fort; dieser in Familien sich fortpflanzenden Richtung entspricht auch das göttliche Verfahren“ **).

---

*) Diefs haben unter den Neueren trefflich dargethan Steudel, Glaubensl. S. 159. Vorless. üb. ATl. Theol. S. 186 ff. Hengstenberg, Beitr. 3, S. 544 ff., wogegen sich wieder auf renommistische Weise B. Bauer erklärt hat, Briefe üb. d. Gegensatz des Ges. und des Evangel. S. 54 ff. Dieser bemerkt, das Gesetz betrachte die Nachkommen wegen des substantiellen Familienzusammenhanges für gleich schuldig, wie den schuldigen Vorfahren, — als ob nicht ausdrücklich der Grund der Schuld der Hafs gegen Gott sey. Von jenem „substantiellen Familienzusammenhange“ weifs das Gesetz nichts; es ist eine reine Fiktion des Herrn B. Bauer. Und wenn derselbe sagt (S. 61.) „die Worte: „die mich hassen“ sollen eben nach jener Grundvoraussetzung (nämlich des Zusammenhanges der Schuld in der Familie) Eltern und Kinder als ein Ganzes zusammenfassen,“ so ist das in so fern richtig, als es wirklich einen solchen Familienhafs giebt, und diesen das Gesetz berücksichtigt. Oder sagt etwa nach Herrn Bauer das Gesetz: weil die Kinder schuldig sind, so hassen sie Gott?! —

**) Am wenigsten befremden kann es den Kundigen, wenn noch zuletzt Strauſs ganz naiv, so thuend als ob nichts vorgefallen sey, die Sache sich gar nicht anders verhalten könne, erst das Gesetz verdreht, und dann die Propheten es korrigiren läfst; Glaubensl. I, S. 602.

Das Gesetz hatte es nicht nöthig, besonders noch hervorzuheben, dafs Gott den Einzelnen um seiner einzelnen Vergehungen willen strafe: für diese Wahrheit legte es in allen seinen Aussprüchen, von einem Ende bis zum andern ein gewaltiges Zeugnifs ab. Da erfüllte sich das in seinen Satzungen unerfüllt gebliebene Gesetz in seinen Strafdrohungen. Hatte man nun bis dahin die Satzungen auf alle Weise zu umgehen gesucht, so kehrte sich nun der abgefallene Sinn gegen das Gericht. Das Gericht ist ein ungerechtes: wir sind die schuldlosen: nur für unsere Väter hat es Bedeutung — diese Lästerungen wagte man mit ausdrücklicher Berufung auf das Gesetz (vgl. Vs. 19.). Der heidnische Sinn des Volkes bewies sich nun darin, dafs er ächt heidnischem Wahn sich hingab. Verlassen von dem Glauben an einen lebendigen Gott, sah man sich hingetrieben zu dem Götzenbilde einer blinden Nemesis, eines Unheil schwangeren fatum. Was hier das Volksbewufstseyn ausspricht, ist nichts anderes als was wir finden in jenen Worten des Solon bei Stobaeus ecl. 9. p. 100.: *Ἀλλ' ὁ μὲν αὐτίκ' ἔτισεν, ὁ δ' ὕστερον, οἱ δὲ φύγωσιν αὐτοὶ, μηδὲ θεῶν μοῖρ' ἐπιοῦσα κίχῃ, Ἦλυθε πάντως, αὐτίκ' ἀναίτια ἔργα τίνουσιν, ἢ παῖδες τούτων ἢ γεμόνων ὀπίσω*, und in dem bekannten dictum des Horaz: delicta majorum immeritus lues, Romane (Od. 3, 6, 1. vgl. 3, 2, 30: saepe Diespiter neglectus incesto addidit integrum); vgl. auch Homer Il. IV, 161 ff.

Da war die Zeit gekommen, wo gegen diese Richtung, die neue Verirrung des Volkes sich die Propheten erklären mufsten. Hiezu waren Jeremias und Ezechiel berufen. Weit entfernt das Gesetz verwerfen zu wollen, legen sie es jetzt vielmehr seinem ganzen Inhalte nach dar. Vollständig erkennt namentlich Jeremias es an, dafs das Volk um der Sünden seiner Väter willen leide (Klagl. 5, 7.) und Manasses Sünden namentlich haben diefs unsägliche Wehe verschuldet (Jerem. 15, 4.). Er citirt ausdrücklich das Gesetz von der Heimsuchung, 32, 18. Aber er mufs auch schon aufs nachdrücklichste hervorheben, dafs der allwissende Gott jedem gemäfs seinem Wandel vergelte, 32, 19. Er kennt dasselbe gottlose Sprichwort, wie Ezech. 31, 29., aber erklärt auch, dafs dieser Gottlosigkeit einst ein Ziel gesetzt seyn werde, da der Entwickelungsgang der Theokratie dahin gediehen

um werde, daſs man erkenne, Gott strafe einen jeden für die eigne Sünde *). Stärker noch als Jerem. tritt Ezech. dagegen auf. Seiner Eigenthümlichkeit gemäſs stellt er den Widersachern ihre die Wahrheit mit aller Gewalt selbst bis zur scheinbaren Einseitigkeit entgegen. Auch hatte sich unter seiner Umgebung, unter den Exulanten gerade die bekämpfte Richtung wohl entschiedener ausgesprochen, als in Palästina: man hielt sich hier durch Ablegung der rohesten götzendienerischen Gräuel für wirklich schuldloser, als die Zurückgebliebenen es thun konnten. Aber auch Ezech. ist weit entfernt davon sich hier gegen das Gesetz aufzulehnen, oder den Verbesserer desselben zu machen. Wie könnte dieſs der priesterliche Prophet seinem ganzen Charakter nach, der auch noch in dieser St. seine treue, bis ins Kleinste gehende gewissenhafte Anhänglichkeit an das Gesetz bewundert (Vs. 5 ff.)? Welche Blöſse würde er seinen Zeitgenossen gegeben haben, wenn er auf der einen Seite sich gegen einen so gewichtigen, die Zeit aufs tiefste bewegenden Ausspruch des Gesetzes erhob und auf der andern doch darnach das Volk geleitet, seine Gerechtigkeit nach diesem unwandelbaren Maafsstab beurtheilt wissen wollte, hier also es eben so kühn anfasste, als dort gegen das Volk als Ankläger auftrat? — Wenn hier gesagt ist (vgl. Bauer a. a. O. S. 65.), zum Beweise, daſs auch das Gesetz negire, er habe im entgegengesetzten Falle wenigstens sagen müssen, der sündhafte Sohn des sündhaften Vaters müſste mit seiner Schuld auch des Vaters Schuld tragen, so hat Ezech. diesem Verlangen vollständig Genüge geleistet.

*) Die St. ist noch von Hitzig (S. 264.) neuerdings dahin verdreht, daſs der Prophet das Sprichwort nicht anstöſsig finde, die gesetzliche Bestimmung aber als aufgehoben darstelle durch die Abolirung des ganzen früheren Bundesvertrags. Abgesehen davon, daſs eine solche Abolirung von keinem Propheten, am wenigsten von Jeremias gelehrt wird, — wovon spricht denn der Prophet als dem aufhörenden? Wenn ihm das Sprichwort nicht anstöſsig und dem Gesetze gemäſs zu seyn schien, warum nennt er dann nicht das Gesetz, sondern das Sprichwort? Und wie reimt sich damit nur einigermaassen die St. 32, 18. 19.? —

Denn das war es gerade, was er Cap. XVI. so ausführlich darg thun hatte, wie die Väter bereits eine Unmasse von Fluch a ihr Haupt geladen und dadurch mit ihren Beitrag geliefert hätt zu der Strafe, die jetzt über Israel kam *). Dieſs bildete ja ein gewissen Halt für das Volk: in jener Schilderung sträubte es sic in Eitelkeit befangen sein eigenes Bild zu erkennen, und um f füglicher konnte und mußte der Prophet, nachdem er dort di Vergangenheit besonders ins Auge gefaßt hatte, so hier nun vo nehmlich die Gegenwart mit ihrer Versündigung gegen den Herr strafen.

Jeremias und Ezech. gehen unstreitig auf eine bekannte vo ihnen nur weiter ausgeführte St. des Pentateuch selbst zurück Deut. 24, 16. Der im Oriente so weit verbreiteten Sitte, wo nach es galt, was Ammian. Marcell. XXIII, 6. von den Perser sagt: ob noxam unius omnis propinquitas perit, hatte der G setzgeber entschieden gewehrt (Michaelis, Mos. Recht V S. 2 ff.): nimmer sollten die Kinder mit bestraft werden für d Vaters Verbrechen. Was so schon der irdischen Obrigkeit ein geschärft war, wies hin auf Gottes Gesinnung selbst. Derselb Gott, welcher seinen Dienern so streng befohlen den Schuldige von dem Unschuldigen zu trennen, kann nimmermehr die fremd Sünde allein an dem andern ahnden. Unser Cap. ist nur ei Commentar über die Worte: „ein jeder soll um seiner eigene „Schuld willen sterben", vgl. Kueper, Jerem. lib. ss. int. p. 3

Die Drohung des Gesetzes ist zugleich mit einer Verkündi gung der göttlichen Gnade verbunden: diese überragt noch di Strafe: an Tausenden will sich der Herr beweisen als der, wel cher Sünden vergiebt. Das Gesetz enthielt sonach auch ein Verheifsung. Dieſs hebt Jeremias hervor, wenn er an di Auslegung der gesetzlichen Strafdrohung die Gnadenverkündigun sofort anschliefst. So auch Ezechiel. Strenger noch als es de

*) Wie trefflich schon Calvin erkannte: cum ita prophet colligerent patrum scelera, impii homines sua dicteri spargebant: ergo nos luemus poenam patribus debitam illi Deum provocarunt, nobis autem infligetur poena, quae erant promeriti. Nunc propheta hanc improbitatem coar guit etc.

ischlichen Sinne der Zeit erschien, ist ihm zufolge das Gesetz: niemand kann vor demselben sich rein sprechen. Aber darum ist auch der Herr gnädig und barmherzig und will mit Freuden über die Missethaten Israels, jedem bufsfertigen für Recht Gnade und Heil angedeihen lassen (Vs. 19 ff.).

---

2. Die Form ist der Sitte des Ezech. gemäfs, seine Aussprüche an Sprichwörter anzuknüpfen, vgl. Cap. XII. Das על אר"ת umschreibt Vatablus richtig: de Israelis desolatione et hujus caussis.

Das Sprichwort erklärt der Chald. kurz und genau: patres peccaverunt et filii percussi sunt. Die Sünde wird dem Genufs einer herben unreifen Traube verglichen. Wie diese einen herben widerwärtigen Geschmack verursacht (vgl. Provv. 10, 26.), so ist auch das Böse in seinen Folgen, Wirkungen verderblich, vgl. ein ähnliches Bild Hiob 20, 12 ff. Ueber בסר, die unreife, herbe Traube s. die trefflichen Erörterungen von Fleischer, Hall. LZ. Erg. Bl. 1838. März. Nr. 20. S. 153 ff.

3. Non significat his verbis, Judaeos ubi resipuerint fore modestiores, quam ut audeant talem blasphemiam contra eum vomere. Neque enim hic de resipiscentia eorum agitur, sed perinde est ac si diceret: ego excutiam vobis hanc jactantiam, quia patefiet vestra iniquitas, ut totus mundus agnoscat vos juste dare poenas, quas estis promeriti, et non posse rejici in patres, quemadmodum hactenus conati estis. — Nunc tenemus consilium prophetae vel spiritus s. potius, quod scilicet Deus eripuit omnem colorem tergiversandi Judaeis, ubi detexit eorum iniquitatem, ut palam fieret omnibus, justam ipsos mercedem recipere suorum scelerum. Deus autem per se ipsum jurat: unde colligimus, quantopere abominabilis fuerit illa blasphemia. Calvin. Das בישראל steht mit Nachdruck noch neben לכם in dem Satze, um hervorzuheben, wie unwürdig gerade Israels, des auserwählten Bundesvolkes, jenes Sprichwort, jene schwere Anklage Gottes und Verkennung seiner Gerechtigkeit sey.

4. Vielleicht eine Anspielung auf Genes. 18, 25. Den Sinn giebt Calvin trefflich an: Principium versus quidam ita exponunt, frustra et temere homines conqueri, ubi Deus videtur nimis

severe agere, quia lutum contra figulum non exsurgit. Quoniam ergo Deus opifex est totius mundi, nos sumus ejus figmentum: quantae insaniae est contra ipsum tumultuari, ubi nobis non satisfacit? Et vidimus hanc similitudinem apud Jeremiam (cap. 18.). Sententia quidem per se vera est, omnes animas esse sub Dei arbitrio jure creationis, ideoque ipsum pro imperio posse statuere de singulis quicquid visum est, et nihil eos proficere, qui contra blaterant. Et haec etiam doctrina utilis est cognitu. Verum aliter intelligi debet hic locus, nempe nihil esse indignius, quam Deum trahi in crimen quasi tyrannice dominaretur in homines, quum ipsos potius tueatur tamquam opus suum. Cum ergo Deus hic pronuntiat, omnes animas esse suas, non vindicat sibi imperium vel potestatem simpliciter: sed potius ostendit se paterno affectu esse erga totum humanum genus, quod creavit et formavit. Nam si opifex quia industriam suam agnoscit in opere suo, illud amat, certum est, cum Deus explicuerit suam potentiam et bonitatem in hominibus formandis, fieri non posse quin ipsos amplexetur. Verum quidem est, quia corrupti sumus originali peccato, nos Deo esse abominabiles (Psalm. 14, 1. 2.): sed quatenus sumus homines, fieri non potest, quin Deo simus cari et pretiosa etiam sit nostra salus. Nunc videmus, qualis sit haec refutatio: omnes, inquit, animae sunt meae, omnes formavi, omnium sum creator: itaque paterno sum affectu erga omnes, et potius sentient a minimo usque ad maximum meam clementiam, quam experiantur nimium rigorem et tyrannicum.

Die Seele, welche sündigt, soll sterben: jeder einzelne soll gemäfs seiner Sünde, die Strafe derselben, den Tod erleiden. Mori hic omnino plus infert quam in terram et pulverem redire. Hoc enim omnium hominum est, illud impoenitentium. Mich. Die Summe von Strafe, Verderben, welche das Gesetz über die Gesetzesübertreter verhängt, ist begriffen in dem W. Tod, wie die klassische Stelle Deut. 30, 15. am besten zeigt: „siehe ich lege heute vor dich hin das Leben und das Gute und den Tod und das Böse", vgl. Jerem. 21, 8. Provv. 11, 19. Von der wahren Lebensgemeinschaft ausgeschlossen führt der Sünder nur ein Scheinleben, ohne Gott, das Verderben in sich tragend und fördernd bis der leibliche Tod mit seinen Schrecken ihn ereilt. Die göttliche Strafgerechtigkeit manifestirt sich an dem Sünder als Tod.

5 ff. Der Prophet faßt den Begriff der Sünde im Vorigen auf und entwickelt denselben hier. Die Sünde ist die ἀνομία, das Uebertreten eines objektiven göttlichen Gesetzes, so wie die Gerechtigkeit die Erfüllung der von Gott aufgestellten Lebens-Norm, des משפט, woraus erst die subjektive Gerechtigkeit folgt (vgl. Hengstenberg, Christol. 3, S. 556 ff.). Gerade weil man in dieser Hinsicht der Laxheit und einer schlaffen Betrachtungsweise sich ergeben hatte und sich Willkühr in Bezug auf das Gesetz erlaubte, so mußte Ezech. desto entschiedener ein Bild der Gerechtigkeit, und derjenigen Anforderungen, welche das Gesetz in dieser Hinsicht aufstellte, entwerfen. Das verblendete Volk faßte den Rigorismus des Gesetzes nur nach einer Seite hin ins Auge, von Seiten der Strafen, — übersah aber die andere Seite, die Forderungen des Gesetzes. So kam man dazu, sich zunächst für gerecht und dann für ungerecht bestraft zu erklären.

6. Es genügt dem Propheten nicht die gesetzliche Anforderung im Allgemeinen aufgestellt zu haben. Wohl wissend, wie leicht sich das menschliche Herz über eine solche summarische Anforderung hinwegsetzt und in der Werkgerechtigkeit, Eitelkeit und Selbstgefälligkeit beharrt, will er solchen Sinn gründlich strafen und in seiner Nichtigkeit darlegen. So geht er in einzelne Theile des Gesetzes näher ein, damit in diesem Spiegel der Einzelne erkenne, wie weit sein Sinn und Leben von der Wahrheit und Gerechtigkeit entfernt sey. Aehnliche Aufzählungen finden sich mehrfach in den Pss. wie Ps. 15. 24., wo aber vornehmlich die Süßigkeit und Seligkeit, welche in der Erfüllung der göttlichen Gebote enthalten ist, geschildert werden soll. Näher liegt Hiob 22, 5 ff. 31, 1 ff. die Anklage und die Rechtfertigung des Hiob, welche Stellen unserm Propheten um so mehr vor Augen schweben mochten (vgl. Bernstein, in den Analekten I, 3, S. 101 ff.), als er Hiob ausdrücklich als ein Muster von Gerechtigkeit aufführt, Cap. 14.

Die erste Hälfte des Vs. bezieht sich auf die Pflichten gegen Gott, die zweite gegen den Nächsten. Der gröberen Pflichtvergessenheit ist jedesmal die feinere beigeordnet. Wer auf den Bergen nicht isset — ist Bezeichnung der rohen Abgötterei. Für "אל־הה steht Vs. 15.: על־ההרים. Man braucht indessen nicht אל geradezu für על zu nehmen, sondern die Construktion

ist prägnant: auf die Berge sich begeben und dort essen. Der Ausdruck nicht essen d. h. keine Opfermahlzeiten halten, ist mit Rücksicht auf Deuteron. 12. gewählt, wo die Einheit des Cultus und das Halten der Opfermahlzeiten vor Jehovah eingeschärft wird. Und seine Augen nicht aufhebt zu den Götzen des Hauses Israel. Die feinere Abgötterei besteht in der sündigen Lust, dem Verlangen nach den Götzen, dem Vertrauen auf sie. Während das Gehen auf die Berge schamlosen Götzendienst, entschiedenes Sich-Anschliefsen an das Heidenthum beurkundete, nennt hier der Prophet die Götzen Israels, die dort bereits Bürgerrecht erlangt hatten, mit dem Jehovah-Cultus in möglichst guter Manier ausgeglichen waren. Hier war die Verführung desto stärker, die Uebertretung des Gesetzes um so allgemeiner.

Der grobe Ehebruch wird zusammengestellt mit einer feineren Uebertretung der Gesetze rücksichtlich der geschlechtlichen Verhältnisse. Der Beischlaf mit einer Menstruirten ist nur ein Theil der diese Seite des Lebens betreffenden Verordnungen: diese aber stehen in einem so engen Verbande mit einander (vgl. Bähr Symbol. II, S. 454 ff.), dafs auch unser Gesetz hier die übrigen verwandten sämmtlich mit einschliefst; s. Levit. 20, 18; 18, 19. Es ist diefs ein feiner Ehebruch, wie Coccejus mit Recht sagt: notatur castitas observanda in matrimonio. Nam etiam propria conjuge potest quis abuti.

7. Die Pflichten gegen den Nächsten erhalten noch eine besondere Ausführung: an ihnen erkennt man am meisten die Mannigfaltigkeit der Gesetzesübertretungen, sie sind der schlagendste Beweis gegen die selbstsüchtige Werkgerechtigkeit. In der ersten Hälfte wird das Unterlassen der Beeinträchtigung des Nächsten, in der zweiten die positive Seite der Liebe, die Barmherzigkeit geschildert, also dort das Niedere, hier das Höhere. In der ersten Hälfte findet eine Steigerung statt. Die WW.: ואיש לא יונה, enthalten den allgemeinsten Gedanken der Beeinträchtigung, Bedrückung und sehen zurück auf Stellen, wie Exod. 22, 20 ff. Levit. 25, 17. Specieller sind die beiden andern Aufführungen, vom Zurückgeben des Pfandes und von Unterlassung des Raubes. חבלה, ist Pfand, von חבל, binden, schnüren. (Dafs diefs die Grundbedeutung sey, aus welcher sich alle übrigen herleiten lassen, ist jetzt mit Recht allgemein angenommen, obgleich

nau noch über den näheren Zusammenhang der einzelnen Bedeutungen schwankt; vgl. namentlich Hengstenberg, Christol. 2, S. 232 ff. Döpke, z. Hohenl. S. 213 ff. Gesenius, thes. II, p. 438 sq. Fleischer, Hall. Litz. März. 1838. Nr. 20. S. 157 ff.). Die Form חבלה ist neben der gewöhnlichen חבל hier vielleicht absichtlich gewählt: sie erinnert an das Chald. חבולה, scelus (Dan. 6, 23.), vgl. im Syr. ܚܒܘܠܐ, debitum neben ܚܘܒܐ, corruptio, exitium*). Daher erklärt es sich um so besser, dafs neben חבלתו noch חוב (Verbindlichkeit, Schuld, ein Verwirktes; vgl. das Syr. ܚܘܒܐ, debitum, Hartmann, linguist. Einl. S. 221. und das Arab. جُوبٌ, nach Schultens monum. vetust. Arab. p. 45.: necessitas solvendi debitum) gesetzt ist. Dieſs wollen zwar Hitzig und Maurer durch debitor übersetzen (pignus eum debitori restituit), wogegen sich mit Recht Gesenius, thes. 2, p. 450 erklärt hat, doch mit Beibehaltung der gewöhnlichen Erklärung, wornach חבלתו חוב = חבלה חובו, wofür man sich mit grofsem Unrecht auf 16, 27 beruft. Vielmehr gerade nach dieser Stelle ist auch hier zu übers.: sein Pfand, eine Schuld (nicht: sein Schuld-Pfand, wobei חוב ganz pleonastisch wäre) d. h. das Pfand und mit demselben auch die Verbindlichkeit, die äussere Nöthigung zum Zahlen der Schuld**). Hiedurch wird der Begriff des חבלה, in welchem immer etwas unstäfsiges, für den Theokraten dem Gesetze gemäfs unrechtliches lag (wie dieſs hier schon die Form ausdrücken soll, s. oben) gemildert: die Schuldverbindlichkeit zeigt, dafs hier von rechtlichen Forderungen die Rede ist, im Gegensatze zu dem גזל, dem rein gewaltsamen Erpressen. Der Prophet hat vorzugsweise

*) Beide Substantiva (חבל wie חבלה) gehören übrigens der späteren Zeit an; der Pentateuch braucht noch für Pfand stets den Ausdruck עבט.

**) Vgl. den Rabbinischen Satz: שלא נתבע חוב מעני שאין לו מה לפרעו, ne exigamus debitum a paupere, qui non est solvendo. Hottinger, juris Hebr. leg. CCLXI. p. 91.

die St. Deut. 24, 12 ff. vor Augen, wornach dem Armen das Pfand vor Sonnenuntergang zurückgegeben werden soll, dieſs als Gerechtigkeit vor Gott bezeichnet wird (auf welche St. auch Amos 2, 8. sich bezieht); vgl. auch Hiob 22, 5. — Das Speisen des Hungrigen und Kleiden des Nackenden sind die besonders hervorragenden Pflichten der Barmherzigkeit; vgl. Jes. 58, 7.; Matth. 25, 36. Jacob. 2, 15. 16.

8. Die beiden ersten Sätze sehen auf Levit. 25, 36. 37. zurück: Du sollst nicht nehmen von ihm (deinem Bruder) נשך ותרבית. Das נשך ist unstreitig: Geldzinse, תרבית, Fruchtzins, Aufschlag auf geliehene Naturalien (vgl. Vs. 37 und Deut. 23, 20., wo dafür כסף נשך und אכל ב steht; s. Clericus und Rosenm. z. Levit. l. l., Winer, RealWB. I, S. 293). Der Sinn des Gesetzes ist, dafs nicht irgend eine Art von Zinsen, unter welchem Namen und Vorgeben es auch sey, erhoben werden solle, vgl. Deut. 23, 20. Das Nehmen von Zinsen wird gleich dem Pfandbehalten als eine Verletzung der Barmherzigkeit gegen den Nächsten angesehen. Die Liebe läfst keine Armuth zu in Israel, sie will nicht in irgend welcher Weise Beeinträchtigung des Andern (Deut. 15, 4. 7 ff.). Am ärgsten verkannt hat die wahre Idee dieses Gesetzes J. D. Michaelis (Mos. Recht III. §. 154 und 155), wenn er davon ausgehend, dafs Moses die Zinsen nicht für etwas an sich böses und unrechtes ausgeben wolle, ängstlich nach politischen Gründen für dieſs Gesetz sucht und es selbst im Grunde ganz auflöset, indem er bemüht ist zu zeigen, dafs seine Ausübung den Israeliten nicht schwer gefallen seyn könne. Dafs das Gegentheil der Fall war, das Gesetz nur zu häufig überschritten wurde, beweisen Stellen, wie Ps. 15, 5. 109, 11. Provv. 28, 8 u. a. Ja je schwerer gerade die Ausübung dem Israeliten fiel, desto mehr wurde die Absicht des Gesetzes erreicht, zu zeigen wie schwer es sey, ächt göttliche Liebe in vollem Umfange gegen den Bruder zu beweisen. Das Mosaische Gesetz forderte eine Selbstverläugnung, welche ausserhalb desselben nicht gekannt, kaum geahnet wurde. Auch dann irrt Michaelis, wenn er die Gesetze Exod. 22, 24. Levit. 25, 35 ff. blofs auf arme Israeliten bezogen wissen will und erst Deut. 33, 21. es schlechthin verbieten läfst, von irgend einem Israeliten Zinsen zu nehmen, wogegen schon recht gute Bemerkungen gemacht sind in

er Schrift von J. Müller, ratio et historia odii quo foenus habitum est. Gott. 1821. p. 15 sq.

In den beiden letzten Sätzen hat der Prophet richterliche Entscheidungen vor Augen. Das „seine Hand vom Unrecht abwenden" findet seine positive Ergänzung in dem: „das Recht der Wahrheit üben zwischen dem einen und andern", als Schiedsrichter das auf Wahrheit gegründete, lautere Recht (nicht: billiges Recht, wie Ewald übers.) sprechen und vertreten; s. Sach. 7, 9.

9. Um die Wahrheit zu handhaben, sie geltend zu machen, darf aber nicht gelten irgend eine willkührliche, von Menschen ersonnene Satzung: hier gilt allein eine göttliche Norm, das unantastbare, ewige Gesetz des Heiligen Israels. Daher: meine Satzungen, meine Rechte. Der Vs. rundet den Gedanken hier schön ab, indem er wieder an Vs. 5 anknüpft. Der Prophet hat entwickelt was Gerechtsame Gottes seyen, und was daher zur subjektiven Gerechtigkeit gehöre. Si quis quaerat, quid sit justitia, haec est propria definitio, justitiam esse legis observationem. Quare? Nam lex tradit solidam justitiae regulam. Si quis ergo eam servat justus censebitur. Ita justitia proprie dicta in operibus posita est. Calvin. Mit Ewald nach den LXX. für אמת zu lesen: אורחם (vgl. Vs. 19.) ist schon deshalb unstatthaft, weil so die schöne Verbindung von Vs. 8 und 9 verloren geht.

10. Den ungerechten Sohn schützt dagegen vor Gott nimmer des Vaters Gerechtigkeit. Der Prophet nennt sogleich einen „gewaltthätigen Menschen, einen Mörder" als Sohn, damit der Contrast zum Vater recht grell in die Augen springe, und die Wahrheit sich so schon unmittelbar dem gesunden Gefühle aufdringe. Einen Mörder, den schwersten Verbrecher wird Gott doch wohl nicht um seines Vaters Gerechtigkeit willen begnadigen? — Je stärker dieser erste Gedanke ausgesprochen war, desto mehr bedurfte er einer Milderung, oder vielmehr Erweiterung. Nicht blos solche rohe Verbrechen ziehen die göttliche Strafe nach sich, sondern das Begehen irgend einer derartigen Sünde reicht dazu schon hin. Dieſs wird durch die schwierigen WW. ועשׂה את מאחד מאלה ausgedrückt. Man übers.: und verübt nur irgend etwas dergleichen, nämlich von den oben Vs. 5 ff. aufgezählten Vergehungen, wie umgekehrt Vs. 11. dahin zu ergänzen ist: und der thut dieſs alles nicht, scil. was

geschehen soll nach dem göttlichen Gesetz. Die etwas auffallende Ausdrucksweise erklärt sich aus der Rücksichtnahme auf die Stelle Levit. 4, 2.: „wenn eine Seele sündigt aus Versehen gegen eines der Gebote Jehovas, welche nicht gethan werden sollen, und irgend eines davon gethan hat, ועשׂה מאחת מהנה" (vgl. über das מאחר Deut. 15, 7. Ewald, Gr. §. 519), s. auch Levit. 5, 17. Sehr passend schiebt Ezech. hier ein nur (את) ein; so scharf ist das göttliche Gesetz, dafs schon die leiseste Uebertretung hinreicht, um die Strafe Gottes zu verwirken. Die Partikel את ist eine andere scriptio für אַךְ, tantum, ohne dafs man gerade mit Hitzig (z. Jesaia S. 119.) die gewöhnliche Schreibung auch hier durch Emendation herzustellen braucht. Zwar kann ich die Stellen Ezech. 21, 20. (vgl. 6, 11.) und Ps. 49, 8. keineswegs mit Ewald als beweisend für das anderweitige Vorkommen einer Partikel את in diesem Sinne ansehen. Allein eine Incorrektheit der Art hat bei Ezech. nichts befremdendes: sie selber hat am meisten Analogie an Schreibungen wie כמן neben חמן, אכת neben אחת im Phönicischen (vgl. Gesenius, monum. Phoen. p. 170. 268.). Unzulässig sind jedenfalls alle anderweitigen Erklärungen der St. Kimchi u. a. nehmen את als apokopirte Form f. אחר. Nicht minder unpassend erklären andere, wie Mich., Rosenm.: si fecerit socium quid s. consors ex facinoribus illis. In diesem sächlichen Sinne steht את nirgends. Die Bedeutung Bruder beibehaltend übers. der Chald. ויעביד לאחוהי מחרא מאלין, et fecerit fratri suo unum ex illis; vgl. dazu Vs. 18. Darnach hat auch neuerdings Gesenius (thes. I. p. 64.) את für das entferntere Objekt erklärt und die Schwierigkeit durch die Bemerkung zu entfernen gemeint, dafs עשׂה auch sonst mit dem Accus. pers. vorkomme. Allein gerade diese Bemerkung ist ganz unhaltbar; denn an den Stellen Jerem. 33, 9. Ezech. 23, 25. (Jerem. 42, 16. ist ein falsches Citat) ist das אותם nicht Accus., sondern את ist Präpositi. f. אֵתָם. Auch Jes. 42, 16. gehört gar nicht hieher, wie noch Gesenius (thes. IV, p. 1076.) meint, denn das Suff. in עשׂיתים bezieht sich auf דברים, wie zuletzt Hitzig richtig übers. Gesen. selber hat auch an unserer St.

das Unsichere jener Erklärung einsehend, es vorgezogen, das אוֹ geradezu aus dem Texte zu entfernen.

13. Die Phrase: „sein Blut sey über ihn", komme über ihn, ist die gesetzliche Formel, Levit. 20, 9 ff. bei einer Anzahl besonders schwerer Vergehungen gebraucht, deren Schuld in dem Thäter ruhen, haften soll, so dafs er dem göttlichen Strafgericht als gänzlich verfallen anzusehen ist. Eben so steht der Ausdruck בְּתוֹכוֹ עַמִּיו, Vs. 18. auf den Pentat. zurück, s. meine Einl. in das A. T. I, 1, S. 189.

19—24. Man hat es auffallend gefunden, dafs hier den Juden ein Einwand von Ezech. in den Mund gelegt werde, den sie nach ihrer früher ausgesprochenen Ansicht schwerlich machen konnten. Vs. 2 beklagen sie sich über die Vererbung der Schuld von Vater auf Sohn, und hier scheint es ja als ob sie selbst dies wünschen, wenn sie fragen: „warum trägt denn nicht der Sohn an des Vaters Schuld?" Darauf glaubte Pradus antworten zu müssen: verum non repetuntur nunc Judaeorum verba quaestio, sed per prolepsin solvitur quaestio, ut ingeniose notavit Hieronymus, quam poterat auditor opponere, ac si dicat: quod rogetis: cur non sustinet etc. Allein diese Auskunft ist eben so wenig den Worten angemessen, als sie bei näherer Ansicht unnöthig erscheint. Vielmehr liegt gerade darin eine grofse psychologische Feinheit, dafs die Gegner, welche der Prophet hier bekämpft, von ihrer ersten Behauptung jetzt zu dieser übergehen, und es zeigt sich dann, dafs Vs. 19 genau die Fortsetzung bildet zu der gegnerischen Rede, Vs. 2. — Bisher hatte Ezech. den Gedanken rein in sich entwickelt, wie kraft der göttlichen Gerechtigkeit Niemand für fremde Schuld von Gott mitgestraft werde, sondern immer nur für seine eigene. Man könnte nun meinen, diese Lehre des Propheten sey den Juden gerade recht willkommen — aber nur scheinbar stimmen sie mit dem Propheten überein. Denn nach seiner Erklärung müssen sie sich für strafbar erachten, der neue Aufschlufs über Gottes Gerechtigkeit und deren Forderungen vernichtete den stolzen Wahn, in welchem befangen sie den Propheten mit ihrer Klage angegangen waren. Lieber wollen sie die fremde Schuld tragen, als die eigene Sünde eingestehen, lieber von der vermeinten Ungerechtigkeit Gottes reden als die eigene wirkliche Ungerechtigkeit reuig eingestehen. So kehren

sie zu dem alten Satze zurück und fragen nach dem Grunde desselben, warum es denn doch nicht so sey? Sie berufen sich nämlich scheinbar mit Recht auf das Gesetz und den Buchstaben desselben. Dieses in der einseitigen Auffassung, wornach sie es deuten, sagt gegenwärtig ihren Neigungen zu: damit kann die eigene Sünde bestehen. Warum, fragen sie, soll aber nicht das Gesetz in seiner rigoristischen Kraft bestehen? Sie werfen dem Ezech. Vernichtung des Gesetzes vor.

Diesem Einwande begegnet der Prophet so, dafs er denselben noch tiefer entwickelt. Es soll mit den früheren Aussprüchen, wornach jeder für sein eigenes Thun von Gott zur Rechenschaft gezogen wird, sein Bewenden haben (Vs. 19. 20. sind nur als Eingang zu Vs. 21 anzusehen), denn Gott ist nicht nur gerecht, sondern auch gnädig. Weit entfernt, noch fremde Versündigung dem Menschen anzurechnen, will Gott sogar vergeben, die Sünden-Strafe dem wahrhaft Bufsfertigen erlassen. „Hier ist klar, dafs die ganze Richtung, welche der Mensch nimmt, die Behandlung bestimmt, welche er von Seiten Gottes zu erfahren bekommt; so dafs mit der Aenderung dieser Richtung auch die Stellung sich ändert, welche er der göttlichen Gerechtigkeit gegenüber einnimmt.“ Steudel, Vorless. S. 175. Damit greift der Prophet den Gegnern aufs tiefste ins Gewissen. Die Verkennung der Gerechtigkeit Gottes führte zu der seiner Barmherzigkeit. Sie wollten nichts von Gnade und Bufse wissen, sondern in ihren Sünden frech beharren. In ihrer Unbufsfertigkeit sehen sie sich nun entlarvt. Illud unum est, quod vos accusat, quod deprimit, quod damnat et morti adjudicat, nimirum quod resipiscere non vultis, quia quid sit vivere nondum nostis. Pradus.

Mit Recht hat der Ausspruch des Propheten zu allen Zeiten als eine „dulcis exhortatio ad peccatores“ gegolten. „Gott hat kein Gefallen am Tode des Gottlosen“, ist ein dictum, allein hinreichend, jene Anklagen des modernen Heidenthums *), welches den eigenen kalten und herzlosen Gott ihres Innern auch im A. T. wiederfinden möchte, zu Boden schlägt. Der Gott des A. T. hat

*) Man lese nur was einer dieser Stimmführer alles dem Egoismus d. i. dem Gotte des A. T. nachzusagen weifs, bei Feuerbach, das Wesen des Christenthums S. 142 ff.

ein Herz: selber der Inbegriff aller Seligkeit und sich wiederspiegelnd in der Creatur Seligkeit, hat er ein Herz für alles von ihm abgefallene und dem Tode verfallene Seyn. Seines Wesens Grundzug ist heilige Liebe: sein Wohlgefallen an der Umkehr vom Tode zum Leben. — Und welch eine tiefe und klare Einsicht in das Wesen des Heils bei unserm Propheten. In gewaltigen Zügen haben wir hier zusammengedrängt die Zeichnung vom Gesetze mit seinen Forderungen, der Strenge Gottes in Bezug auf seine Vollziehung, wie seiner endlosen Gnade und Barmherzigkeit, von der Bekehrung des Sünders zu Gott und dem Ergreifen der göttlichen Gnade, die nichts Halbes thut, sondern die ganze Schuld tilgt, von der Bewährung der Busse in Gerechtigkeit und Heiligung des Lebens. In summa pronuntiat Ezech. momento transire a morte in vitam quicunque resipiscunt, quia Deus delet voluntaria oblivione omnes eorum transgressiones. Calvin.

25—29. Nur ein Ausweg blieb den Gegnern noch übrig: ihre Behauptung, Vs. 2 und 19. schien oberflächlich angesehen den Charakter gröfserer Consequenz in Bezug auf Gott an sich zu tragen: der bald gerecht bald gnädig sich beweisende Gott schien wankelmüthig und unbeständig zu verfahren. Diesen Einwand bringen sie vor: und sprechen damit jenem alten ächt theokratischen Glaubenssatze: „Jehovas Thaten sind gleichmäfsig" כתכנו, wohl abgewogen, im Gegensatze zu aller menschlichen Willkühr und Verwirrung, I Sam. 2, 3., geradezu Hohn. Dem Propheten genügt es, ihnen hier die früheren Sätze wieder vorzuhalten, aus welchen zur Genüge hervorgehe, dafs Gott nicht willkührlich Leben oder Tod verhänge, sondern hier die Schuld allein an dem Menschen liege, auf dessen Verhalten Gott Rücksicht nehmend strafe oder belohne. Den eigentlichen Nerv des prophetischen Gegensatzes enthalten also die Worte: „sind es nicht eure Wege, welche nicht gleichmäfsig sind?" Damit hat er wieder den Blick auf die subjektive Seite hingelenkt. Während der unbekehrte fleischliche Sinn nur immer von seinem Standpunkte aus Gott betrachten und ihn darnach meistern wollte, deckt der Prophet immer die Verkehrtheit schonungslos auf, die allem jenem Treiben zu Grunde lag. — Die Verbindung des Sing. יתכן Vs. 29. nach dem Plur. דרכיכם, sagt Ewald, ist gegen alle Sprache und entweder דרככם mit sehr wenigen oder יתכנו mit vielen Hand-

schriften zu lesen. Allein was die Construktion des verbi sing. nach dem Substant. plur. anlangt, so hat Ewald, Gr. §. 570. nur gezeigt, dafs dieselbe auf bestimmte Regeln und Gründe überall zurückzuführen sey. Wie dieſs nun z. B. bei Jerem. 48, 14. von Hitzig geschehen ist: „das Finitum, hinter das betonte Subjekt tretend, behält Numerus und Genus des zu Grunde liegenden רועל", so läſst sich auch hier das לא יחכן durchaus rechtfertigen. Es schliefst sich nämlich an den Einwand Vs. 24. der mit dem nachdrücklichen לא יחכן beginnt, aufs engste an; die Entgegnung enthält gerade durch diesen gleichen Schlufs eine besondere Energie. Dieſs kann um so eher geschehen, da das דרכיכם durch den Nachdruck, der darauf liegt, sich etwas trennt von dem folgenden und einen eigenen Satz bildet. Die Wege werden dadurch zu einer Einheit zusammengefafst, welcher der Charakter des Wankelmuthes, der Treulosigkeit beigelegt wird. Also der Sinn: „sind es nicht eure Wege gerade, von denen gilt, was ihr Jehovah vorwerft: לא יחכן, es ist keine Gleichmäfsigkeit darin?"

30—32. Die Forderung des Propheten an das Volk: die Paränese. Jedes Bedenken, jeder Vorwand der Verblendung und Selbstgerechtigkeit ist zerstreuet: es liegt nur an dem Einzelnen und dessen Verhalten, dafs er gestraft wird: so kommt es nun nur darauf an, dafs er die göttliche Gnade suche und ergreife, in neuem Geiste lebe und wandele. Wie der Prophet im Vorigen immer das ganze „Haus Israel" vor Augen hatte, gegen dieses sein strafendes Wort richtete, so auch nun das Wort von der Bekehrung. Ganz Israel soll Buſse thun. Die Stelle ist Messianisch und schliefst sich deſshalb an 17, 22 ff. an: dort war die Gnade Gottes in ihrer erhabenen Fülle dargelegt, hier das Ergreifen derselben, der Antheil des Einzelnen an jenem Reichthum. Was hier gefordert wird, geht in der Zukunft in selige Erfüllung, wie der Prophet 11, 17 ff. verkündigt hat: eine Weissagung, die er hier aufnimmt, aber mit Rücksicht auf die Verhältnisse in Paränese einkleidet. — Die Worte ולא יהיה רגר sind nach den Accenten zu übers.: „und nicht sey Sünde euch zum Fallstrick" d. h. wodurch ihr euch von der Bekehrung abhalten laſst, und dadurch wieder hineingerathend in die Sünde, tiefer sinket als zuvor.

Cap. XIX

umspannt wieder mit seinem Inhalte Cap. 17 und 18 und sieht auf beide zurück. Den Fürsten und das Volk hatte Ezech. dort in ihrer Gegenwart und im Lichte der Zukunft geschildert. Wehmüthig senkt sich nun zum Schluſs der gröſseren Rede der Blick des Sehers wieder auf die Gegenwart. Seine Rede wird lyrisch, elegisch: aber zugleich ist sie prophetisch. Des Königs wie des Volkes Hoffnungen für die Gegenwart sind nichtig, werden sicher zu Schanden — dieſs ist der Inhalt des Klageliedes, welches Ezech. hier vielleicht nach dem Vorbilde von Liedern, wie sie etwas früher auf den Josias gesungen waren, II Chron. 35, 25., anstimmt, das früher ausgesprochene damit feierlich bestätigend. Wenn die Erfüllung gekommen seyn wird, dann wird Israel des prophetischen Wortes eingedenk, in dieſs Lied der Trauer einstimmen, (wie umgekehrt Jes. 12.; vgl. Amos 5, 1 ff.). Jener Form entsprechend ist auch die Sprache des Stückes: sie ist reiner und der Ausdruck gewählter, als sonst: das Ganze hat einen wirklich poetischen Charakter.

Das Lied zerfällt in zwei Theile. In dem ersteren, dem ungleich längeren, beklagt Ezech. das Geschick der beiden Könige, Joahas und Jojachin. Beide vom Volke als ihre Könige mit froher Hoffnung ausgerufen, einander gleich in Uebertretung des Gesetzes und Gewaltthat, nur kurze Zeit, wenige Monden den väterlichen Thron behauptend, endeten auf gleich schmachvolle Weise, in Knechtschafts-Banden, in Aegypten wie in Babylon. Sie vergleicht der Prophet mit jungen raubgierigen, dann aber gefangenen und schmählich gefesselten Löwen — einst Gegenstand des Schreckens, jetzt des Mitleids, tiefen Erbarmens (Vs. 1—9.). Nicht umsonst hat so ausführlich ihr Schicksal der Prophet dem Volke vorgeführt: sie sind Vorbilder des Zedekias: dieser ist der Erbe wie ihrer Sünden, so ihres Elends, ihrer Strafe. Doch dieſs deutet der Prophet nur an, läſst es errathen: desto stärker hebt er hervor, welch ein groſses Wehe nunmehr durch den Untergang des Davidischen Thrones über die ganze Gemeinde kommt; bereits gekommen ist und kommen wird. Das Bild wird nun geändert; es schlieſst sich mit einigen Modifikationen ganz an das Symbol Cap. 17. an. Das theokratische Volk, einst eine üppige prächtige Weinrebe, wird vom Feuer angegangen und in

die Wüste verpflanzt. Seine edelsten und schönsten Ranken, das Königsgeschlecht geht zu Grunde: kein Herrscherstab erblüht mehr aus Israel (Vs. 10—14.).

Das Lied haucht den ganzen tiefen Schmerz über den Untergang des Königthumes aus. Eine der glänzendsten Verheifsungen des A. Bundes ging scheinbar ihrem Ende entgegen. Der hohe Segen, der an Davids Haus geknüpft war, konnte nun nicht mehr in solchen Herrschern, wie Josaphat, Hiskias, Josias in einem, wenn auch nur unvollkommenem Maafse in Erfüllung gehen. Das Israel so eigenthümliche, mit so ganz besonderer Hoheit ausgerüstete Königthum, des Theokraten höchste Freude (vgl. Hengstenberg, Beitr. 3, S. 246 ff.) sollte ihm entrissen werden. Was des Jeremias Seele aufs tiefste bewegte (Thren. 4, 20.): „Unser Leben, der Gesalbte des Herrn, liegt gefangen in ihren Gruben, von dem wir sprachen: unter seinem Schatten werden wir leben unter den Heiden" — davon ist auch unsre Stelle innigst durchdrungen. Gleich dem Jeremias (vgl. besonders 22, 30.) ist auch Ezech. von der Gewifsheit (nicht etwa blofs Ahnung, wie Ewald meint) durchdrungen, dafs das irdische Königthum Davids unrettbar verloren sey (s. Cap. 17 und 21, 32.) und nur in der Zukunft in eine himmlische und ewige Herrschaft verklärt werden könne. Während jetzt die Gnadenquellen Israels zu versiegen scheinen, sollen sie dann in desto reicheren Wassern wieder ihm zuströmen. Aber jener Schmerz soll erst empfunden, das Volk aufs tiefste davon ergriffen, in seinem Innersten erschüttert werden, — und ein solch aus dem Ueberschauen der ganzen Bedeutung des Verlustes hervorgegangenes, mächtig erschütterndes Lied liegt uns hier vor —, damit ihm diefs eine Weckstimme zur Bufse und Sehnsucht nach seinem wahren und ewigen Könige werde und der Herr sich einen Weg bereite, auf dem er einziehe in die Herzen der Seinigen.

1. Auch hier findet sich dieselbe Paronomasie in שְׂאִי und נְשִׂיא, wie 12, 10., die als besondere Lieblingsgewohnheit des Propheten anzusehen ist. — Den Fürsten Israels ist das Klagelied gewidmet, d. h. dem Königsgeschlechte, dem Davidischen Stamme überhaupt, seinem schmählichen Verderben. Mit Absicht nennt Ezech. Israel, nicht Judah, nach allgemeiner ächt prophetischer Betrachtungsweise, welche das Davidische Haus als das

allein legitime gelten liefs, es als das rechtmäfsige Oberhaupt von ganz Israel betrachtete — eine Gesinnung, die sich hier schon in der Ueberschrift eben so offenbart, als bei Hos. 1, 1.

2. In dem ganzen Liede schwebt dem Propheten die auch sonst von ihm benutzte Stelle (s. 21, 32.) aus dem Segen Jacobs vor, Gen. 49, 9—11., wo Judahs Bedeutung, Macht und Herrlichkeit in besonderer Beziehung auf die aus ihm hervorgehende königliche Würde geschildert wird. Je greller die Gegenwart in Contrast stand mit jener glänzenden Verheifsung, desto stärker ward der ächt theokratische Sinn daran erinnert. Der Klage Anfang wird also damit gemacht, zu zeigen, wie weit entfernt die Theokratie mit ihrem jetzigen Königthum von jenem damals von dem sterbenden Stammvater ihr verkündeten Glanze sey. Kurz und energisch ist der Ausbruch der Klage, womit das Lied anhebt: „was ist deine Mutter?“ Das מָה hier in ähnlichem Sinne, in welchem sonst in derartigen Liedern das אֵיכָה, אֵיךְ üblich ist; 2 Sam. 1, 19. 25. 26. Thren. 1, 1. Angeredet ist nicht der König (wie Rosenm. u. a.), von welchem noch nicht die Rede war (am wenigsten von Jojachin, den Rosenm. hier findet — utpote una cum vate in exsilio commorantem — und der erst Vs. 5 ff. erwähnt wird) — sondern Israel, die Theokratie, wie dafs schon das Bild selbst (vgl. auch Vs. 10 ff.) und die hier berücksichtigte Stelle der Genes. nothwendig machen. Die Mutter Israels ist das alte Israel, die ehemalige Gemeinde, in früherem Glanze, in ihrer so gefeierten Herrlichkeit; vgl. für diesen Gebrauch des אֵם Jes. 50, 1. Hos. 4, 5. Der Sinn: was ist doch seine Mutter, nämlich jetzt verglichen mit früher. Sie die sonst als eine Löwin dalag, erzog sich Junge, die ihr zum Verderben gerichten (das רִבְצָה ist in dieser scharfen Beziehung zu רֹבֵץ, Vs. 3 aufzufassen). Für seinen Zweck hat der Prophet die Worte der Genesis: „er kauert wie ein Löwe, eine Löwin“, hier modificirt und das Bild weiter ausgeführt. Einst kauerte Judah in drohender, Gefahr seinen Widersachern bringender Stellung, wie eine Löwin — in Mitten von Löwen und jungen raubgierigen Löwen, d. h. zwischen den übrigen mächtigen und eroberungslustigen Reichen. Sie „die mächtige unter den Heiden, die Fürstin unter den Städten“ Thren. 1, 1. bereitete sich in ihrem Schoofse ihr jetziges Verderben (Das כְּפִיר, der Löwe, wenn er im Stande

ist auf Raub auszugehen, also hier besonders Bild der Raubgier, verstärkt den allgemeinen Begriff: אריה).

3. 4. Das Schicksal des Joahas, 2 Regg. 23, 30 ff. — ויושמעו אליו, audierunt de eo, wie der Chald. übers.: שמעו עלוהי, vgl. 1 Sam. 31, 11. Eine prägnante Construktion, sie achteten auf ihn und eilten auf ihn zu, überfielen ihn, läfst sich hier nicht annehmen, da die Verbindung שמע mit אל eine gewöhnliche in bestimmten Wendungen vorkommende ist.

5. Und sie sah, dafs sich verzögerte, zu Grunde ging ihre Hoffnung. נוחל heifst: zögern, sich verzögern, — so Genes. 8, 12. und so auch hier: die Hoffnung verzögerte sich, nämlich die anfangs gehegte, durch Demüthigung der Aegyptischen Macht etwa die Freilassung des Joahas zu erwirken u. dgl. Aber bald sah man sich darin gänzlich getäuscht. Die constructio asyndeta ist des Affektes halber gewählt; wie Hiob 20, 19. Man hat an unsrer Stelle ganz unnöthige Schwierigkeiten erhoben und sich ohne Grund von jener einfachen Fassung der Worte abhalten lassen. So bezieht man gewöhnlich נוחלה auf die Löwin, und erklärt: als sie (die Mutter) bemerkte, dafs sie sich Hoffnung machte (aber vergebens) und: dafs ihre Hoffnung unbegründet sey — eine harte Construction, bei welcher namentlich vor אברה kaum die copula fehlen dürfte. Nach Jarchi, dem Rosenm. beitritt, ist נוחלה von חלה abzuleiten als forma mixta von Niphal und Hophal und zu übers.: quod infirmatus esset leo juvenis. Ungleich besser als diese monströse Abwandlung ist die Erklärung Ewalds, der נוחלה von חול ableitet: sich gequält, schwach fühlen, daher verzweifeln, wie im Syr. ܚܠ, getäuscht seyn, (Barhebr. chron. p. 403, 16. 415, 4.). Es ist nun ganz richtig, dafs die Stämme חול, יחל חלה, sämmtlich etymologisch zusammenhängen, allein diefs giebt uns kein Recht, von der hier ganz ausreichenden Bedeutung des Wortes נוחל abzugehen.

6 ff. Noch übertraf Jojachin an Gewaltthat den Joahas, vgl. 2 Regg. 24, 8. — וידע אלמנתיו, er erkannte (d. i. schändete, vgl. Gen. 19, 5. Judd. 19, 22.) ihre (der Getödteten, Vs. 6.) Wittwen. Der Prophet verläfst in der ersten Hälfte von Vs. 7.

das Bild und kehrt erst in der zweiten dazu zurück. Der Sinn ist, dafs Jojachin seine Gewaltthat nicht blofs auf einzelne Bedrückungen beschränkte, sondern sie selbst ausdehnte auf den Nachlafs der Erschlagenen, die Wittwen und ihre ganze Umgebung, die Städte, wo sie wohnten. Nur scheinbar empfiehlt sich also die Erklärung: er zerstörte ihre Paläste. Denn einmal mufs in diesem Falle mit Grotius, Bochart (hieroz. II, p. 67.), Houbigant, Dathe, Ewald: וַיִּרַע oder וַיָּרַע gelesen werden. Aber auch diese Conjektur reicht noch nicht aus, sondern es mufs אלמנה in der ganz unerweislichen Bedeutung Palast genommen werden, wofür man sich vergebens auf Jes. 13, 22. beruft. Nicht minder unstatthaft sind die willkührlichen Bedeutungen, welche man dem ידע hier aufgedrungen hat, wie z. B. de Dieu übers.: et deseruit viduas.

Malerisch wird das Fangen dieses jungen Löwen beschrieben. „Sie stellten auf und breiteten aus wider ihn ihr Netz.“ (Vgl. hier über das Einzelne die genauen Erörterungen bei Bochart l. c.). Bei נתן posuit, mufs aus dem folgenden רשתם ergänzt werden. Andere Ellipsen (s. Rosenm.) sind völlig willkührlich und unstatthaft.

10. Der Prophet geht wieder auf Vs. 2 zurück. Einen neuen Ansatz machend, schildert er wieder die Mutter Israels. Das richtige Verständnifs des Vs. hängt von der Fassung des schwierigen בְּדָמֵךְ ab. Leitet man diefs von דם, Blut her, wie Peschito, Vulg., so ist es ganz unmöglich einen erträglichen Sinn zu gewinnen. Die späteren Ausleger folgen meist der Annahme Kimchis, welcher ברמך = בְּרִמּוּחֵךְ nimmt. Aber auch so entsteht kein angemessener Sinn, und es wäre auffallend, warum Ezech. hier nicht das ihm sonst wohlbekannte רמות gebraucht hätte (vgl. 1, 5. 10. 13. 16.; 10, 10.; 8, 2.; 23, 15. u. a.), zumal dieselbe Form auch im Aramäischen herrschend ist. Man griff also zur Textes-Emendation, und in diesem Sinne urtheilt noch Gesenius: Verba vix sana esse possunt, et haud scio an pro בְּדָמֵךְ reponendum sit: כְּגֶפֶן („instar vitis in vinea tua“), quod ipsum Calmeto placuisse video; saltem nihili est quod occurrit Hubigantius, גפן כרמך sine exemplo esse. Ipse

legendum conjecit: נִרְמָה, similis est" (thes. 2, p. 342.). Allein durch diese gewaltsamen Maafsregeln der Verlegenheit wachsen nur noch die Schwierigkeiten. Sehr nahe der richtigen Auslegung kamen dagegen schon früher solche Ausleger wie Piscator, welcher erklärt: in silentio tuo, i. e. tempore silentii tui, quum sileres i. e. quiesceres nec rebellares regi Babylonis. Das Substant. דם kann sich hier nur ableiten von דום, דמה, schweigen, ruhig seyn; also: Ruhe, requies. Angeredet ist ja hier Israel, das gegenwärtige, und der Sinn: deine Mutter glich einem Weinstocke in deiner Ruhezeit, den schönen glücklichen Tagen der Vergangenheit. Ganz ähnlich wird nach der bekannten Oriental. Verschmelzung der Begriffe: Ruhe und Glück דְּמִי gebraucht Jes. 38, 10.: „in der Ruhe meiner Tage (בדמי ימי) werde ich die Thore des Scheol betreten", wozu Scheid (dissert. ad cant. Hisk. p. 19.) trefflich bemerkt: „manifestum satis fore existimo, per דמי ימים illum sui denotare potuisse Hiskiam felicissimum statum, quo nunc pulso ac divinitus devicto Assyrio securissime ac lautissime in abundanti omnium bonorum copia regnum Judaicum tenuerit." Die Form דם kann aber hier eben so wenig befremden als das nicht minder isolirt dastehende דמי bei Jes., oder das דֳּבָאֵךְ, quies tua, i. e. pacatus status tuus Deuter. 33, 25 (wozu vgl. Winer, lex. p. 203.). Aehnlich ist auch Jerem. 22, 21.: „ich redete zu dir בשלוותיך, in deiner Ruhe, deines Glückes und der damit verbundenen Sicherheit Tagen" (vgl. meinen Comment. z. Dan. S. 131.). Vielleicht fafste unsre Stelle schon das Targum in unsrem Sinne: כנשתא דישׂראל במעבדא אוריתא דמיא כנופן, coetus Israelis cum faceret legem similis erat viti. — Der Prophet blickt auf die Stelle Gen. 49, 11. zurück, wo die friedliche Ruhe, das damit verbundene Glück Judahs unter dem aus ihm hervorgehenden Herrschergeschlecht besungen wird. Auch an die dort gebrauchten Bilder vom Weinstock knüpft Ezech. an, indem er sie für seinen Zweck abändert; vgl. auch Vs. 11. mit Gen. 49, 10. — Sehr viel Aehnlichkeit mit unsrer Stelle hat Ps. 80., welches Lied vielleicht auch von unserm Dichter benützt wurde; vgl. namentlich Vs. 11. 12 und 17.

11. Ein Herrschergeschlecht ging aus jenem Weinstock hervor,

unter dessen Scepter einst Herrlichkeit und Segen über die Theokratie kam. — עבתים, ein dem Ezech. eigenthümlicher Ausdruck; der nur noch 31, 3. 10. 14. vorkommt. Die meisten (Rosenm., Gesenius, Winer) erklären das Wort: Zweige, Dickigt des Laubes. Aber diese Bedeutung paſst gar nicht an den angeführten Stellen, und mit Recht haben neuerdings wieder Hengstenberg (Christol. 3, S. 636.) und Ewald die Bedeutung: Wolken in Schutz genommen, doch ohne dieselbe auf die rechte Weise zu begründen. Ersterer sagt, עבות gehöre zu den Wörtern, welche allmählig ihre Pluralbedeutung verlieren (Ewald, p. 641.) und davon habe Ezech. den neuen Plural עבותים gebildet — eine schon deſshalb ganz unstatthafte Annahme, weil der Singul. עבות, dichtbelaubt, bei Ezech. sich mehrfach vorfindet; 6, 13.; 20, 28., der Plural עבות aber auch keineswegs so gewöhnlich ist, als daſs derselbe seine Bedeutung durch den häufigen Gebrauch hätte verlieren können (er findet sich nur in den beiden Stellen, 2 Sam. 23, 4; Ps. 77, 18.). Ewald statuirt einen Singul. עֲבֶת Femininum von עָב, woraus aber die eigenthümliche Form עבותים gar nicht erklärt werden kann. Vielmehr liegt der Grund in dem späteren Sprachgebrauche, in welchem עב (etymologisch zusammenhängend mit עבת, wie שוב mit שבת) diejenige Bedeutung erhält, worin sonst עבות steht: Dickigt, Wald-, Laubdickigt. So Jerem. 4, 29., ganz wie im Aram. כסא, כס, s. Gesenius, thes. 4, p. 997. Durch diese Verschmelzung der Bedeutungen ward nun auch der umgekehrte Gebrauch von עבות für עב (das Wolkendickigt) veranlaſst.

14. Zu beachten ist, daſs der Prophet das Feuer aus der einen Ranke selbst hervorgehen läſst. Zedekias excitavit hoc incendium, quo conflagravit potestas regia et omnis eminentia aulae, omnis ducatus et praefectura, quae regem solet comitari. Sic etiam ostendit, cladem hanc non tam Chaldaeis sed sibi ipsis adscribendam esse. Coccejus. — Die Schluſsworte: „ein Klagelied ist dieſs und es ward zum Klageliede“ dürfen nicht, wie gewöhnlich geschieht, übers. werden: et erit lamentum, in welchem Falle schon die Tautologie beider Sätze befrem-

dend seyn würde. Aus demselben Grunde ist auch Ewalds Conjektur unzulässig, welcher für וַיְהִי lesen will: וְיִהְיוּ und sich dafür mit Unrecht auf die ganz verschiedene Stelle 32, 16. beruft. Vielmehr enthalten die Worte וזאת לקינה, eine historische Schlufsnotiz, wie Ezech. dergleichen liebt, namentlich bei gröfseren Abschnitten; vgl. 3, 14 ff. 11, 24. Sie soll hier bei der später niedergeschriebenen Weissagung die treue Erfüllung derselben in der historischen Wirklichkeit bezeugen; ähnlich etwa wie Jerem. 28, 17., auch nicht minder energisch: diefs Trauerlied ward wirklich von dem Volke angestimmt, als die Schreckenszeit in ganzem Umfange der Erfüllung vor seinen Augen dalag.

Fünfter Abschnitt.

Capitel XX. — Cap. XXIII.

Diese neue Gruppe von prophetischen Aussprüchen liegt der Zeit ihrer Entstehung nach nicht weit von der vorigen aus ein ander (vgl. 20, 1. mit 8, 1. und zu Cap. XII.). Da nur ungefähr ein Jahr seitdem verflossen war, so hatten sich die Verhältnisse nicht wesentlich verändert. Allein die verkündete göttliche Strafe rückte immer bedrohlicher und näher heran; in wenigen Jahren sollten die Trümmer Jerusalems als ein Denkmal des fortdauernden Zornes Jehovas dastehen. So kann nun der Inhalt dieser Reden der Natur der Sache und der Eigenthümlichkeit des Propheten zufolge nicht wesentlich verschieden von den früheren seyn. Haec prophetia quae continetur c. 20—23. est appendix antecedentis ejusdemque fere argumenti, quod consistit in peccatorum exprobatione et judiciorum denuntiatione. J. H. Michaelis. Der Abschnitt bezieht sich ganz und gar auf das bevorstehende Strafgericht, so dafs man ihn füglich die Weissagung vom Gerichte nennen kann. Daher als ein durchgreifender Refrain sich hier das: „willst du richten“ findet, 20, 4.; 22, 2.; 23, 36. Der Prophet erscheint als der Richter (שפט) des Volkes, dem Gott selbst einen Theil seiner richterlichen Macht

und Hoheit übertragen hat; er erfüllt hier vollständig seine Berufs-Aufgabe „Israel seine Sünden wissen zu lassen.“ Nur selten nimmt die Rede des Propheten einen erfreulicheren Charakter an und wird trostreich, Messianischen Inhaltes (20, 39 ff.; 21, 30 ff.); ihr bei weitem vorwiegender Inhalt ist drohender Art.

Die Veranlassung zu dieser Verkündigung ist eine historische, 20, 1—3. angegebene. Ein Theil der Aeltesten des Volkes wendet sich an Ezech. Aus dem Inhalte der zunächst ihnen ertheilten Antwort (Cap. 20.) läfst sich der Inhalt ihrer Anfrage, des jene Männer und mit ihnen einen grofsen Theil der Zeitgenossen am meisten beschäftigenden Anliegens deutlich erkennen. Es war eine Anfrage ähnlich derjenigen, von welcher wir Sach. 7. 8. lesen. Von falschen Vorstellungen über das Exil, das Maafs der Verschuldung ausgehend und darnach das Maafs der göttlichen Strafe beschränkt abmessend, betraf die Anfrage unstreitig das Ende des Exils mit seinen unsäglichen Leiden, deren Maafs man bereits für bald erschöpft ansah. Der Prophet das Innerste der hier zu Grunde liegenden verwerflichen Gesinnung durchschauend, schlägt in göttlicher Vollmacht mit Donnerworten jene selbstsüchtigen Wünsche und Hoffnungen nieder; von nichts als von Gerichten, von den sie herbei führenden Versündigungen will er wissen. — Zu Cap. 14. verhält sich der Abschnitt so, dafs jenes, das frühere, die Basis dieses jüngeren Stückes bildet: dort werden die falschen Vorstellungen, mit welchen man sich dem Propheten nahete, über das, was man von ihm erwartete, im Allgemeinen beseitigt; hier wird auf die schon dort gerügte innere Theilnahme an der götzendienerischen Richtung des Volkes Rücksicht genommen, und darauf weiter fortgebauet zur Entwicklung der allgemeinen für die damalige Zeit besonders wichtigen Wahrheiten. Ganz willkührlich ist die Annahme Ewalds, der 14, 1. berührte Fall sey von dem hier erwähnten gar nicht verschieden — eine um so seltsamere Ansicht, als dagegen die (auch von Ewald unangefochtene) historische Notiz 20, 1. ein entschiedenes äusserliches Zeugnifs ablegt.

Cap. XX.

Dem ungeduldigen Sinne, welcher die Bedeutung der Sünde und den göttlichen Rathschlufs verkannte, tritt der Prophet hier mit der warnenden Geschichte der Vorzeit entgegen. Jenen, wel-

che das Ende des Exils mit den Segnungen desselben nicht früh genug erwarten konnten, wird hier aus der Geschichte vorgehalten der Zweck aller göttlichen Strafgerichte — nämlich die Läuterung, die durchgreifende Sichtung des Volkes. Ein ganz anderes Geschlecht mufs heimkehren, und in den wahren höheren Besitz des Landes der Verheifsung, zum vollen Genufs der göttlichen Segnungen gelangen, als dasjenige war, von welchem sich der Prophet umgeben sah. Hiefür diente insonders die Zeit des Aufenthaltes in Aegypten und in der Wüste als lehrreiches Vorbild. Nicht ein entartetes, in Götzendienst versunkenes Geschlecht sollte die Ruhe in Kanaan ererben, sondern ein aufs vielfachste gezüchtigtes und von seinen Schlacken gereinigtes Volk, welches auf alle Weise dahin geführt wurde, dem Herrn die Ehre zu geben (Vs. 5—26.). Dann in dem zweiten Theile macht der Prophet die Anwendung auf die Gegenwart. Die Wüste ist das Exil. Erst dann, wenn Gottes Endzweck auch bei der gegenwärtigen Leidenszeit erreicht seyn wird, wird das Ende desselben eintreten: erst dem von seinen unlauteren Elementen gereinigten Volke soll die Beendigung der Drangsal vergönnt seyn: diesem werden dann aber die göttlichen Verheifsungen in vollem Maafse unverbrüchlich gewifs zufallen (27—44.). Das Thema der prophet. Rede ist sonach, wie das Volk durch das Hindurchgehen durch Strafgerichte reif werden müsse für die Zeit des Heils und des Segens.

1—4. Peccatoribus quales fuerunt seniores Israel et quorum scelera in consequentibus propheta describit non datur responsio sed increpatio pro peccatis et addidit jusjurandum vivo ego ut firmior sit sententia deneganti. Hieron. Das Abschlagen einer Antwort von Seiten des Propheten ist freilich nicht im absoluten Sinne zu verstehen: nicht im Sinne der Frager konnte der Mann Gottes antworten: sie erhielten eine Antwort, aber eine ganz andere als sie erwarteten und begehrten, eine ihren Wünschen geradezu widersprechende.

Die Worte הֲתִשְׁפֹּט אֹתָם sind verschieden verstanden worden. Einige erklären: „willst du sie vertheidigen, ihre Sache führen?“ Allein שָׁפַט kann nicht diese Bedeutung geradezu haben; auch pafst dieser Sinn gar nicht, namentlich 22, 2. Nicht minder zu verwerfen ist die Erklärung: „willst du rechten mit ihnen? Nein vielmehr verkündige ihnen ihre Sünden.“ Hic judi-

care comprehendit in se omnes objurgationes et minas. Calvin. Die Frager sind bereits abgewiesen Vs. 3. und der Prophet erhält hier den Befehl, wie er mit ihnen verfahren solle. Der Nachdruck aber, womit dieser Befehl ertheilt wird, spricht sich im ersten Hemistichium nicht nur in der Wiederholung des Verbum, sondern auch in der Einkleidung des Befehls in eine Frage aus. Mit Recht bemerkt nämlich über das הֲ interrog. Gesenius, thes. 2, p. 362.: passim הֲ est etiam excitantis, ut nostr.: kommst du? pro: fac venias. So kann das הֲ um so mehr gebraucht werden, als es häufig für הלא, nonne steht; vgl. Gesenius, l. c. und das Griech. ἆρ' οὖν und ἆρα für ἆρ' οὖν οὐ und ἆρ' οὐ, Heindorf, ad Plat. Crat. §. 12. Schaefer, meletemm. crit. I, 1, p. 89., das Lat. ne für nonne, s. Beier z. Cic. de off. I. p. 336. Matthiae z. Cic. p. Rosc. Am. §. 33. Orelli z. Cic. p. Mil. p. 86. Die Frage: „willst du wohl richten?" enthält zugleich einen leisen Tadel, und die Aufforderung zur Eile, zur schleunigen Vollziehung des Befehls; vgl. den Gebrauch des Arab. هل in den Stellen bei Ewald, gr. Arab. II. p. 209. Richtig löset schon der Syrer unsere Stelle so auf: ܕܝܢ ܐܢܘܢ, judica eos. — Exordium, inquit, facere oportet non ab ipsis sed ab ipsorum patribus. Vult ergo Deus ipsos judicari non tantum ob paucorum annorum scelera, sed quia antequam nati fuerint, jam patres ipsorum pertinaciter defixi fuerant in suis abominationibus. In summa, Deus ostendit ulcus profundum esse et ideo non posse curari nisi probe examinetur occultum virus quod alioquin putredinem gigneret, ex qua tandem nasceretur inflammatio. Calvin. Aber nicht bloſs um die Gröſse und den Umfang der Sünde zu erkennen, sondern auch den Weg, welchen Gott in dieser Beziehung mit dem Volke ging, also die alten Strafgerichte, muſs der Prophet so weit in die Vorzeit zurückgehen.

5—10 geht auf die Zeit des Aufenthaltes in Aegypten zurück. Schon sofort als Gott dem Volke seinen Rathschluſs kundthat, es aus dem Lande der Knechtschaft erlösen zu wollen, trat die Absicht Gottes hervor. Nicht das alte dem Götzendienst anhängende, sondern ein geistig neues, Jehovah in voller Liebe und Anhänglichkeit ergebenes Geschlecht sollte Aegypten verlassen, Vs. 5—7. Der Prophet stellt die Gröſse der damaligen Gnadenerweisung mit der Strenge der göttlichen Forderung aufs engste

zusammen, damit so die Hörer sofort erkenneten, worauf alles ankomme bei ihrer Sehnsucht nach Abhülfe der Noth, nach göttlichem Trost und dem Eintreten des Heils: sie verabsäumten dabei ganz die subjektive Seite, die an sie unerbittlich gestellte Forderung, sich zu dem Herrn ganz zu bekehren, ohne welche Bekehrung das Heil immer ferne bleiben werde und müsse.

5. Auf alle Weise kam der Herr damals seinem Volke zu Hülfe, aber die Spitze und der Endzweck jener seiner gnädigen Offenbarung war es, dafs er sich dem Volke als Jehovah mit Ausschlufs aller Götzen kund that. Gott kam dem Volke zuerst entgegen mit seiner Gnade und der Bezeugung derselben, er erwählte es (hier im Sinne des Bezeugens der göttlichen zuvorkommenden Gnade und Liebe; vgl. Deut. 7, 6.; 14, 2. Incepi cum illis agere tamquam populo meo. Mich.). Durch diesen Akt der göttlichen Liebe ward Israel erst ein זרע (nicht pleonastisch hinzugesetzt), ein einiges, eng in Gott verbundenes Geschlecht. Dann in feierlichem Schwure, in heiliger Zusage offenbarte sich Gott als Jehovah, Israels Gott. Nach dieser Erklärung und Bezeugung Gottes konnte kein Zweifel seyn daran, dafs dieser Gott der allein wahre und lebendige sey. — Das Aufheben der Hand ist hier unstreitig Bezeichnung des Schwörens; vgl. Deut. 32, 40.; Dan. 12, 7. besonders aber Exod. 6., auf welche Stelle hier der Prophet vornehmlich zurückblickt.

6. Dann erst folgte die Verkündigung des Besitzes Kanaans; s. bes. Ex. 6. Kanaan wird hier zunächst in der Weise des Pentat. geschildert; der Ausdruck תור in dem Sinne: aussuchen, gehört dem Pent. an (vgl. Num. 10, 33. Deut. 1, 33.), in welchem überhaupt das Wort sehr häufig erscheint. Dagegen ist die Bezeichnung: die Zierde aller Länder erst den spätern Propheten eigenthümlich, vgl. meinen Comment. z. Daniel S. 271.

7. Mit dem positiven Ausspruche (Vs. 5. 6.) war auch das Verbot des Götzendienstes gesetzt, welches hier ausdrücklich noch hervorgehoben wird; Exod. 20, 2 ff. Levit. 18, 30. Speciell wird hier die Befleckung vom Aegyptischen Götzendienste vorausgesetzt. Diese Stelle ist in neuerer Zeit mehrfach dazu benutzt worden, um einen Conflikt des Propheten mit dem Pentateuch zu begründen; vgl. auch 23, 3. 8. Namentlich hat Vatke hier eine dem Priestermythus des Pent. parallel laufende, ihm widersprechende,

und ihn berichtigende Tradition finden wollen (bibl. Theol. 1, S. 192 ff. vgl. S. 248.). Schon der Umstand mufs gegen eine solche Annahme höchst bedenklich machen, dafs Ezech. hier durchweg im strengsten Abhängigkeitsverhältnisse vom Pent. steht (Drechsler, die Unwissenschaftlichkeit d. Kritik S. 122 ff.) — eine Wahrnehmung, welche auch gegen die Ansicht (s. Vitringa, obss. sacr. I. p. 263.), dafs Ezech. hier aus einer besonderen traditionellen Quelle schöpfte, spricht. Vielmehr steht unsere Stelle bei näherer Ansicht in genauem Einklange mit den einzelnen Angaben des Pent. Denn a) setzt auch der Pent. mehrfach die Theilnahme der Israeliten an Aegyptischem Culte voraus. Fakta wie Exod. 32. lassen auf eine weit eingerissene Ansteckung davon schliefsen; vgl. auch Stellen wie Levit. 17, 7 u. a., Hengstenberg, Beitr. 2, S. 116 ff. 160 ff. b) Auch darin stimmt der Pent. mit Ezech. überein, dafs, wie Vatke sich ausdrückt, dieser den Götzendienst in Aeg. als Verschlimmerung eines früheren besseren Zustandes faſst — wobei sich jener Kritiker durch die Auskunft retten mufs, diesen Angaben sey nicht gleiche Bedeutung mit den anderen Nachrichten vom Götzendienste beizulegen. Vielmehr idealisirt Ezech. so wenig als der Pent. jenen Zustand des Volkes; aus beiden gewinnen wir gleichmäfsig das Resultat einer damaligen Vermischung reinerer Gottesverehrung mit götzendienerischen Elementen. Zugleich ist nicht schwer zu erkennen, warum absichtlich Ezech. besonders des Götzendienstes Erwähnung thut, so fern ihm daran liegt die Identität des jetzigen Zustandes der Israeliten mit dem damaligen, des alten Verfahrens Gottes mit dem neuen hervorzuheben.

8—10. So zog nun aus Aeg. ein keineswegs gehorsames und gottgefälliges Geschlecht — aber auch nicht um dessen willen, sondern um seines eigenen Namens willen nahm sich Jehovah des Volkes gnädig an —, es ward aber aus einem Strafgericht in ein anderes, nicht minder schweres geführt. Jehovah führt das Volk in die Wüste. Den Begriff der Wüste hebt Ezech. hier besonders häufig hervor; vgl. mit Vs. 10.: Vs. 13. 15. 18. 21. 23. Die Wüste ist das Gebiet des Elendes, der geistigen und leiblichen Noth, der Versuchung, des Gerichtes (Hengstenberg, Christol. 3, S. 395.). Das Abbild der Wüste ist daher das Exil. Es ist nur eine mutatio nominis, nicht rei. Dadurch springt mithin die Analogie der vom Propheten verglichenen beiden Zustände

desto greller in die Augen, vgl. besonders Vs. 36. — Das Murren des Volkes in Aeg. war ein Zeichen, wie getheilt sein Herz zwischen Gottes- und Götzendienst war. Trefflich sagt hier Calvin: plus hoc loco exprimitur, quam Moses narrat, qui simpliciter dicit, quia videbant secum asperius agi, fastidio fuisse quasi fractos: hinc illae expostulationes, Exod. 5, 21. Non ergo diserte colligimus ex Mose, Deo fuisse rebelles, quod idola et superstitiones non abjecerint, sed probabilis conjectura est semper fuisse defixos in suis sordibus ut quodam modo repellerent Dei manum, ne ipsis succurreret. Et certe si promptis animis amplexi essent, quod Moses Dei nomine illis pollicebatur, promptior etiam fuisset et celerior executio. Sed colligere licet obstaculo fuisse eorum socordiam, ne protinus manum suam Deus exereret et re ipsa compleret quod pollicitus fuerat. Oportuit quidem Deum confligere cum Pharaone, ut illustrior esset ejus potentia; sed populus non ita tyrannice fuisset afflictus, nisi quod januam claudebat Dei misericordiae.

11—17. Dem in die Wüste geführten Volke giebt Gott, damit es aus jenem alten verderbten Zustande herauskomme, ein Gesetz, um als ein heiliges Volk vor Gott zu leben. Aber den Uebertretern des Gesetzes, welche aufs Neue die Verheifsungen verwirkt hatten, wird als Strafe auferlegt, dafs nicht dieses Geschlecht, sondern erst die Söhne das Land ererben sollten; vgl. Numer. 14.

Das Gesetz mit seinen Satzungen und Einrichtungen hat den Zweck, dafs der Mensch durch treue Hingabe an dasselbe lebe (Deut. 30, 16. 19.), das wahrhafte Leben des Theokraten im Lande der Verheifsung führe, der Theilnahme an seinen geistigen und leiblichen Segnungen sich erfreue. Der Grundzug dieses Lebens ist Heiligkeit, und Gott als der Israel heiligende Gott darnach Mittelpunkt des Gesetzes. Das Gesetz will dem Bundesvolke Leben spenden und Heiligkeit gewähren; so dafs das: חי בהם Vs. 11. dem אני מקדשם, Vs. 12. genau entspricht. Dieser Begriff der Heiligung des Volkes durch seinen Gott tritt vornehmlich in den hier besonders hervorgehobenen Sabbath-Zeiten (שבתותי), dem heiligen Festcyklus (vgl. Levit. 26, 2. Bähr, Symbol. II, S. 532.) heraus, dessen Grundtypus der Sabbath ist. Vs. 12. stimmt fast wörtlich mit Exod. 31, 13. überein.

Der Sabb. ist ein Zeichen, Bundeszeichen zwischen Gott und dem Volke. Er ist das Zeichen der göttlichen Schöpfungsthat (Exod. 31, 17.), so wie der Ausdruck des Verhältnisses des Menschen zu Gott: der Ruhe in Gott nach der Arbeit des Lebens. So soll im Sabb. der Mensch erkennen, erfahren seinen Gott als den heiligen, mit ihm in lebendiger, inniger Gemeinschaft stehenden. Treffend sagt Bähr, S. 582.: „wer den Sabb. hält, trägt damit das Unterscheidungszeichen Israels von allen andern Völkern, das Zeichen des besonderen Verhältnisses, in dem Israel zu Jehovah steht, also das Bundeszeichen gleichsam an sich. Das Nichtfeiern des Sabb. mußte hienach als Bundesbruch erscheinen, es war ein faktischer Abfall von dem Einen, wahren Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde, dem Heiligen Israels und insofern ausser diesem Gott kein anderer, mittelbar Abgötterei.“ Daher wird die Ermahnung, den Sabb. zu halten mit Abmahnung vor Abgötterei und Abfall verbunden; vgl. Lev. 19, 3. 4. Ezech. 20, 16—20; 23, 36—39. 1 Macc. 1, 43.“ — Ueber das עשׂה כלה Vs. 17. s. zu 11, 13.

18—26. Aber auch das neue Geschlecht erweiset sich als unwürdig der göttlichen Gnade. Mit neuen Strafgerichten muß hier der Herr einschreiten. So bedroht er es mit der Strafe der Zerstreuung unter die Heiden, und läßt sie in ihren Sünden dahin gehen, dergestalt daß diese selbst ihnen eine furchtbare Zuchtruthe werden müssen.

21. „Es waren aufrührerisch gegen mich die Söhne“ — darf nicht etwa mit Grotius auf die spätere Zeit der Richter bezogen werden; der Prophet spricht ausdrücklich von dem Aufenthalte in der Wüste. Der Sinn der neuen Generation war durch alle vorausgehenden Strafgerichte noch keineswegs ein völlig gebrochener geworden; noch immer hatte die Zucht Gottes nicht ihr Ziel erreicht; vgl. Deuter. 29, 3.

23. Vgl. besonders Deuter. 28. Wäre das neue Geschlecht ein wahrhaft geistig neues gewesen, so hätte es so eindringlicher Warnungen und gewaltiger Drohungen nicht bedurft.

25. 26. Die zweite Strafe. „Und sogar ich gab ihnen nicht gute Satzungen und Gesetze, durch welche sie nicht leben sollten.“ Schon früh von den KVV. ist diese St. vielfach mißverstanden, von denen die meisten dieselbe auf

das Ceremonial-Gesetz, oder auf das Gesetz überhaupt, als Charakterisirung desselben (meist in dem Sinne wie Ambrosius: legis veteris praecepta non bona h. e, non perfecta; quod enim bonum utique perfectum) beziehen. Auch in der Protestant. Kirche ist diese Deutung vielfach verbreitet, wie denn schon Melanchthon in der apol. p. 450. Reinecc. die St. zum Beweise für den Satz anführt: Deus ne suae quidem legi hunc honorem tribuit, quod mereatur vitam aeternam. Vgl. Pradus und Hackspan, nott. phil. theol. in S. S. II. p. 837 sq. Aber unmöglich konnte der Prophet namentlich nach seinen eigenen Erklärungen über das Gesetz es so bezeichnen. Auch nicht an die Strafdrohungen des Gesetzes darf gedacht werden, wie noch zuletzt Rosenm. will, um so weniger als Vs. 26., der mit Vs. 25, im engsten Zusammenhange steht, die beste Erklärung dazu giebt. Die bösen, die Tod und Verderben bringenden Gesetze (למען אשמם, V. 26.) sind entgegengesetzt den göttlichen Gesetzen: es sind die willkührlich an die Stelle dieser gesetzten heidnischen Satzungen. So unter den älteren schon Calvin; vortrefflich auch Vitringa, obss. ss. I. p. 265 sq.: praecepta non bona, ἐν ἐμφάσει, in quibus nihil inerat boni, h. e. omnium pessima; ea enim voculae negantis cum positiva junctae vis est: vgl. auch Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. S. 273 ff. Das נתתי ist ganz aufzufassen wie Act. 7, 42: παρέδωκεν αὐτοὺς λατρεύειν τῇ στρατιᾷ τοῦ οὐρανοῦ, Röm. 1, 24: παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας, 2 Thessal. 2, 11. πέμψει αὐτοῖς ὁ θεὸς ἐνέργειαν πλάνης (vgl. zu 14, 9.). Calvin: poterat quidem aliter propheta loqui, ipsos contemta lege Dei sibi sapuisse; stultos et temerarios sibi fuisse legislatores; id erat verum, sed voluit exprimere poenam, de qua loquitur Paulus, Rom. 1, 24 sq. — quasi diceret, non aliunde factum esse ut populus ita se projiceret ad varias idololatrias, nisi quoniam Deus hoc modo ulcisci voluit incredibilem pervicaciam. Si enim placide Judaei acquievissent sub Dei imperio, non dedisset illis malas leges, h. e. non passus fuisset ita sub tyrannide Satanae torqueri. Sed quum impliciti fuerunt illius laqueis Deus palam ostendit indignos esse qui ipse gubernaret et quorum gereret curam, quia nimis erant refractarii. — Und ich be-

fleckte sie (d. h. ich erklärte sie für unrein, behandelte sie als solche, vgl. Levit. 13, 3.) in ihren Gaben, in der Darbringung aller Erstgeburt, damit ich sie vernichtete. Es ist ganz unrichtig, wenn schon ältere wie Vitringa, l. c. p. 267 sq. hier an den Molochskultus geradezu dachten, wie denn noch zuletzt Movers aus dieser St. schliefst: „die Israeliten weihten in Aegypten (sic!), wie der Prophet Ezech. ausdrücklich behauptet, alle Erstgeburt dem Moloch", die Phöniz. I, S. 328; vgl. Vatke, S. 191. Der Prophet hätte in diesem Falle das wesentliche באש, oder למלך unmöglich auslassen dürfen (vgl. auch zu 16, 20.). Sodann sieht Ezech. auf Exod. 13, 12. 13. deutlich zurück, läfst aber das dort dabei stehende ליהוה absichtlich weg. Er drückt sich unbestimmt aus, und man darf sich nicht auf Vs. 31. berufen, wo von den späteren Verhältnissen die Rede ist, um darnach den Sinn der unsrigen zu bestimmen (vgl. Vs. 39.). Der Prophet gesteht zu, dafs man das Gesetz rücksichtlich der Gaben und der Darbringung der Erstgeburt befolgt habe, aber in verkehrtem Sinne, indem man demselben eine heidnische Beziehung gab, darin dem Naturkultus huldigte, indem man sich äusserlich an den Jehovah-Dienst anschlofs. Hoc ideo additum fuit a propheta, ne exciperent Judaei se tamen non prorsus abjecisse Dei cultum. Miscebant enim caerimonias legis cum figmentis gentium: hoc modo putabant, se erga Deum belle defungi, quamvis adderent suas mixturas. Hic propheta occurrit et praecidit ansam tergiversationi ipsorum, quod scilicet polluti fuerint in suis muneribus, quia nihil fuit sincerum vel purum, quum ita corrumperent praecepta Dei suis commentis. Calvin. Sehr schön behauptet also hier Ezech., dafs bereits der Keim jenes offenbaren Abfalls, womit man später frech dem Götzendienste huldigte, Vs. 31. bereits in dem Geschlechte der Wüste, welches in Kanaan einzog, gelegen habe, nur in versteckterer, weniger auffallender Weise sich geäussert habe. So konnte Ezech. um so mehr sprechen, als bereits Mosaische Verbote existirten, welche vor jener Vermischung warnten und sich auf eine Verkehrung jenes Gebotes Exod. 13, 12. 13. in Abgötterei bezogen; vgl. namentlich Levit. 18, 21. מזרעך לא־תתן להעביר למלך, Deut. 18, 10.

27 ff. Der zweyte Theil der Rede. Bis in die Gegenwart

setzt sich das Schauspiel, welches die Sünden der Väter darbieten, fort. Wie deſshalb Jehovah das Volk in dieses Strafgericht hineinführte, so wie er es längst vorher verkündet hatte (Vs. 23.), so ist's jetzt nicht zunächst Zeit zu denken an die Aufhebung des Gerichtes, Heimkehr und Heil, sondern an die Bestimmung, die Endabsicht Gottes dabei, die Läuterung dieses Geschlechtes, die Zubereitung desselben für die Zeit des Heils.

29. Und ich sagte: Was bedeutet die Höhe, zu welcher ihr kommt? Und es ward genannt ihr Name „Höhe" bis auf diesen Tag. Gewöhnlich faſst man die Worte als ob darin die Höhen überhaupt gemeint seyen, im Gegensatze zu dem Tempel. Also der Sinn: warum geht ihr lieber zu den Höhen als in mein Heiligthum? Allein theils ist dieser Sinn sehr matt, theils ist der Schluſs: und es blieb der Name Bamah bis jetzt, dann befremdend, theils bleibt dabei der Singularis בָּמָה und das darauf bezügliche שְׁמָהּ unerklärt. Gezwungen sind auch die Deutungen, welche die Paronomasie der Worte בָּמָה und בָּאִים benutzen, und den Propheten darnach das Wesen der Höhen bezeichnen lassen, wie Michaelis sagt, suppl. I. p. 190.: Ez. vocabulo contra orientalium linguarum morem etymon non habendi etymon fingit, irridendi animo, ac si esset a בּוֹא, venit nescio ad quid? Ewald meint בּוֹא sey hier im schlechten Sinne = זָנָה, hurен genommen (wofür sich aber gar kein Beispiel findet) und übers.: „was ist die Höhe? — das wo ihr die hohen Sünder seyd." Zu beachten ist vielmehr, einmal daſs der Prophet Vs. 28. von einer Vermischung des Jehovahdienstes und der Abgötterei, einer willkührlichen Umgestaltung der gesetzlichen Bestimmungen und deren Beziehung auf den Natur-Cultus redet; sodann daſs hier deutlich nur von einer Höhe die Rede ist. Das Richtige sah daher schon Kimchi, wenn er an Stellen wie 1 Regg. 3, 4. 2 Chr. 1, 3. erinnerte (vgl. 1 Sam. 9, 12 ff.). Man nannte nämlich auch die Stätte des Jehovah-Cultus, wo die Stiftshütte und später der Tempel stand: die Höhe vorzugsweise, oder: die groſse Höhe, eine Bezeichnung, welche im Munde des groſsen Haufens charakteristisch war für seine Ansicht von dem Tempel, den man auf diese Weise zusammenstellte mit den übrigen

Höhen des Landes, ihm nicht das alleinige, ausschliefsliche Recht der Legitimität zuerkannte, sondern nur einen relativen Werth und Vorzug vor den übrigen Heiligthümern beilegte. Der Prophet stellt Gott dar als zürnend über diesen Mifsbrauch, gleichsam als kenne er nicht ein solches Heiligthum und bekenne sich auch nicht zu demselben. „Was bedeutet die Höhe, wohin ihr zieht.“ Die Worte „und (doch) hiefs ihr Name Höhe bis jetzt“ bezeichnet also die fortdauernde Entweihung des Heiligthums, die sich genugsam ausprägte in dem Namen, welchen man von demselben gebrauchte. Aehnlich ist Hos. 2, 14.: „man wird Jehovah nennen: mein Gemahl und nicht mehr mein Baal“; vgl. Sach. 14, 9. Wie dort im Gottes-Namen so ist hier in der Tempel-Bezeichnung die Grundrichtung des Volkes geschildert.

33. bildet den Gegensatz zu Vs. 32. Zwar strebt das Volk in seiner Gottentfremdung, sich der Herrschaft des Herrn zu entziehen und in das Heidenthum aufzugehen. Dieser Gedanke lag dann besonders nahe, wenn Jehovah (Vs. 31.) sich nicht willfährig zeigte, den Wünschen und Neigungen schroff entgegentretend, gleichsam dem Volke selbst den Weg zu sich zu versperren schien. — Plötzlich stellt sich nun dem geistigen Auge des Propheten ein erhabenes Schauspiel dar. Das Exil verwandelt sich in eine Völker-Wüste (מדבר עמים; vgl. darüber zu 6, 14. S. 79.), Babel, wo die Völker sich versammeln zum Gerichte, wird auch der Gerichtsplatz für Israel, wo dasselbe vor allen Völkern durch einen gewaltigen, furchtbaren Läuterungsproceſs hindurch geführt wird. Jehovah erscheint hier wie einst in Herrlichkeit, als der König seines Volkes, mit Grimm Gericht haltend über alle Frevler. Die Sünder kehren nicht in das Land der Verheifsung zurück.

34. Dem Propheten schwebt besonders wohl Deut. 30. vor, welche St. er hier näher commentirt. Dem dort verkündeten „Sammeln des Volkes“ aus der Diaspora geht ein Sammeln zum Gericht voran: denn ein wahrhaft heiliges Geschlecht soll das Land der Väter ererben.

35. 36. Die Schilderung hält sich genau an den Pentat. Die Wüste Arabiens ist genauer Typus der „Völker-Wüste.“ Jene nennt Ezech. Wüste „des Landes Aegyptens“ um die Beziehung zu den „Völkern“ desto mehr hervortreten zu lassen. Wie dort

Aegypten Zeuge des Gerichts Gottes war, so hier alle Völke
Das „von Angesicht zu Angesicht" sieht zurück auf Stellen,
Exod. 33, 11. Deuter. 5, 4.: „von Angesicht zu Angesich
dete Jehovah mit euch auf dem Berge aus der Mitte des Fe

37. Ich lasse euch unter dem (Hirten) Stabe durchgehen. Das Bild ist vom Hirtenleben entlehnt. D
danke ist derselbe, welcher oft durch פקד, mustern v
hovah gesagt, ausgedrückt wird. Nur soll hier der Begr
speciellen, jeden einzelnen genau berücksichtigenden Mus
noch insonders hervorgehoben werden. Der Hirte zählt
sorgfältig die Heerde (vgl. Jerem. 33, 13: die Schaafe w
vorüberziehen על ידי מונה, unter Obhut des Zählers, bi
die numerant ambo pecus, alter et hoedos, Virg. Eclog. 3, 3
daher der Ausdruck auch vom Eintreiben des Zehnten gebra
wird, Levit. 27, 32. Bochart, hieroz. I. p. 508 sq. Rose
Sehr passend wird dadurch also die Strenge Gottes, die je
einzelne unlautere Element aus der neuen Theokratie vertil
will, bezeichnet. — Und ich bringe euch in die Bund
Züchtigung. Dafs מסרת nicht von מסר mit Jarchi h
zuleiten ist, ergiebt sich leicht. Aber auch die gewöhnliche
leitung von אסר, binden ist der gewöhnlichen Fassung n
zu verwerfen. Man erklärt nämlich meist wie Bochart l.
inducam vos ad vinculum foederis i. e. novo foedere me vobis
vos mihi devinciam. Dieſs ist aber schon gegen den Cont
sowohl bei Berücksichtigung des vorangehenden parallelen G
des als auch des folgenden Vs., mit welchem gerade u
מס הב durch das וברותי sehr enge zusammenhängt. D
kommt, dafs מסרת Fesselung, Band, schwerlich in jenem gu
Sinne stehen kann, von der Bundes-Gemeinschaft, da vielm
אסר mit den Derivaten im Hebr. wie in den Diall. da wo es
uneigentlichem, übergetragenem Sinne steht, einen üblen Neb
begriff, den des lästigen, drückenden, enthält. Daher זר
im Arām. verbieten (Hitzig Jes. S. 267.), das Subst. זר
Num. 30, 3 ff. von Enthaltsamkeitsgelübden u. s. w. Das זרת
kann hier in keinem andern Sinne als מוסרים Jes. 28, 2

Jerem. 5, 5. stehen. Die Fesseln des Bundes, wären dann die Bundes-Strafen, wie sie den Uebertretern des Gesetzes gedrohet waren. Vergleichen könnte man damit den Gebrauch des Syr. ܐܣܘܪܐ, vincula von den Kirchenstrafen (interdicta ecclesiastica aliaeque poenae quibus reus innodari solet), Assem. bibl. Or. III, 1, p. 190. — Die Peschito übers. ܒܡܪܕܘܬܐ ܕܝܬܝܩܝܬܐ, in die Züchtigung des Bundes, und darnach wäre מס herzuleiten von יסר, also für מוסר. מָסֹרֶת steht dann f. מָסֹרֶת; vgl. מַצָּע, מַדָּע Syr. ܡܕܥ (vgl. auch die Form אסרם, Mos. 10, 10. Gesenius, Lehrg. S. 390.). Auf diese Weise entsteht ein sehr passender Sinn, der um so annehmbarer ist, als gerade hier eine Beziehung auf Stellen, wie Levit. 26, 18. 28: „ich wandle euch entgegen im Grimm und züchtige euch (יסרתי אתכם) siebenmal um eurer Sünden willen", stattzufinden scheint; vgl. auch Ezech. 5, 15. Recht eigentlich konnte dann hier der Prophet von einer in der Bundesschliefsung Gottes mit dem Volke begründeten und festgestellten Züchtigung reden.

38. Das ברותי bildet eine schöne Paronomasie zu ברית Vs. 37. Der Bund gestaltet sich nunmehr zu einem Läuterungsprocesse für das Volk. Die Sünder führt Jehovah aus dem Lande ihrer Pilgrimmschaft — aber nicht in das Land der Verheifsung, sondern zum Gerichte, zum Richtplatze, um sie zu vernichten. Sehr ähnlich ist in Bezug auf מגוריהם und den ganzen Gedanken Jerem. 44, 14. Das heidnische Land des Exils wird in herber Ironie hier ארץ מגורים genannt, mit welchem Namen in den alten glänzenden Verheifsungen Kanaan bezeichnet wurde (Gen. 17, 8. 28, 4. 36, 7. Exod. 6, 4.). Hierauf sieht der Prophet unstreitig zurück; für die Gottlosen ist dort in dem Strafforte zugleich ihr Ziel; das wahre Pilgerland, das verheifsene אדמת־ישראל ist ihnen nicht beschieden. — In dieser prophetischen Bestimmung liegt jene höhere Auffassung vom Exil, welche von der äusserlichen Seite absehend die tiefste geistige Bedeutung desselben ins Auge fafste. Mochte nun auch ein Theil des Volkes später äusserlich wieder Besitz nehmen von

dem Lande seiner Väter — das Exil im prophetischen Sinne dauerte noch fort: sein Ende ist erst erreicht mit der Scheidung zwischen Gut und Böse, wie diese der göttlichen Ordnung entspricht. Manebunt et putrescent in deserto, quemadmodum scimus fuisse illam gravissimam poenam, quum Deus juravit exceptis duobus, nempe Caleb et Josue, neminem venturum in terram Canaan (Num. 14, 23. 24.). Sic etiam h. l.: liberabo vos, h. e. ubi patebit vobis in patriam reditus, videbitur quaedam lux nova affulsisse: sed cogitate quid patribus vestris acciderit. Nam redempti perierunt tamen in deserto, neque potiti sunt terra Canaan. Idem et vobis continget, quia reditus nihil aliud erit quam praeludium quoddam gratiae meae: sed nunquam pervenietis in terram Israel. Hoc autem extenditur etiam ad eos qui reversi sunt illuc et habitarunt in patria. Sed diximus, Judaeam illis fuisse exilium, quia abruptus fuit cursus gratiae Dei: et Deus coepit de integro cum illis disceptare etiam quum ipsos eduxisset ab exilio Babylonico. Calvin.

39—44. Dann erst kann und wird ein heiliges Volk sich des wahren Besitzes Kanaans erfreuen. Ein Gott wohlgefälliger Cultus wird dort erstehen, das Volk seine Sünden ihrem ganzen Umfange nach erkennen und voll wahrer Reue sich allein der Gnade des Herrn rühmen und freuen. Die St. ist Messianischen Inhaltes, und schildert in einer an die letzten Capp. Ezechiels stark erinnernden Weise das Heil und den Segen der Zukunft.

39. Dient nur immerhin ein jeder seinen Götzen. Der jetzige Zustand wird als ein blofs provisorischer angesehen, der unmöglich der Bestand habende, vor Gott bleibende seyn kann, sondern nur einstweilen von ihm geduldet wird. Licentia quae nunc conceditur non alio spectat quam ut sciant frustra Deum coli dimidia ex parte, Calvin. Vgl. Apoc. 22, 11.: ὁ ἀδικῶν ἀδικησάτω ἔτι etc. — ואחר darf nicht mit אם eng verbunden und mit אחר אשר verglichen werden, wie noch Köster (Erläut. S. 115.) gethan hat. ואחר postea vero temporis = באחרית הימים; vgl. Hos. 3, 5. Das אם wird dann am füglichsten als Schwurformel gefafst, wie Ewald gut übers.: „doch zuletzt — gewifs ihr werdet auf mich hören."

40. 41. Der Gabe entspricht dann ganz die Gesinnung des

Uebers. Das ganze auserwählte Volk ohne Rücksicht auf seine jetzige Zerstreuung findet hier seinen wahren Vereinigungspunkt (Deut. 30, 3 ff.), und giebt der Heidenwelt das schöne Schauspiel des bufsfertigen, des wahrhaft gottgefälligen Bundesvolkes. — Inneres und äusseres durchdringt sich in dieser Darstellung auf das innigste. Einerseits sieht der Prophet das neue Heil auf's genaueste geknüpft an die äusseren Symbole des Kultus, die Gaben und res sacrae des A. B.; andererseits sieht er aber auch die geistige Bedeutung derselben. Das: בכל־קדשיכם Vs. 40. entspricht dem: נקדשתי בכם Vs. 41. ganz genau: die res sacrae sind zugleich wahre res sanctae (vgl. Levit. 22, 16. 32.). In ihrem vollen Glanze stehen nun die alten heiligen Satzungen da, sofern ihr Zweck erreicht, ihr Segen in Erfüllung gegangen ist an dem heiligen Priestervolke Israel.

42—44. Deus vult ita gustari a nobis suam bonitatem ut interea amara sit nobis scelerum recordatio, ac denique sibi quisque sit judex, ut veniam coram ipso obtineat. — Significat igitur Ez. fideles suscepturos voluntarium dedecus, ut Deum glorificent in pura illa et in genua confessione sui dedecoris. Calvin. — Ueber das נקטתם vgl. die Anm. S. 77.

Cap. XXI.

Wenn Cap. XX. die Weissagung von der Wüste heifsen kann, so mufs diese die Weissagung vom Schwerdte des Herrn genannt werden. Von jenem schönen Bilde, auf welchem der Blick Ezechiels so eben geweilt hatte, der zukünftigen Gestaltung der neuen Gottesstadt fällt sein Auge wieder auf die alte, in Sünden erstarkte, unheilige Stätte. Da ergreift ein gewaltiger Feuereifer den Propheten; von einer wahren Gluth der Begeisterung hingerissen malt er in fast dichterischem Redeschwunge die nahe Rachestunde für das Uebermaafs des Sünden-Gräuels. Schonungslos mufs das Alte vergehen, damit das Neue in Kraft und Herrlichkeit erstehe.

Das Cap. zerfällt in zwey Haupttheile, Vs. 2—22 und Vs. 24—37. Mit räthselhaften Worten beginnend, von der für die eindringliche Wahrheit wenig empfänglichen, mit hochfahrenden Gedanken beschäftigten Umgebung nicht verstanden, wählt der Prophet ein klares und einfaches Bild. Jerusalem, die Theo-

kratie ist dem Schwerdte des Herrn verfallen: unter dessen Streichen soll es fallen. Der Prophet beschreibt das Schwerdt zunächst mit allen seinen schreckenden Eigenschaften (Vs. 13—18), sodann die furchtbare Verheerung, welche durch dasselbe angerichtet wird (Vs. 19—22.). — Der zweyte Theil (Vs. 23—37.) enthält dann eine Parallele Judahs und Ammons in Bezug auf das Strafgericht. Einander gleich in vieler Hinsicht, in Ansehung heidnischer Gesinnung und Schuld, stehen Theokratie und Heidenthum da; und wohl ist auch die Strafe für beide äusserlich in vieler Hinsicht gleich. Und doch besteht ein innerer tief durchgreifender Gegensatz zwischen beiden. Durch die dichte Nacht des Strafgerichtes blickt für die Theokratie noch ein schöner Hoffnungsstrahl hindurch. Für die heidnische Welt hüllt sich alles in tiefe Finsternifs und schliefst sich damit ab: hier ist nur Hoffnungslosigkeit und Untergang, während dort das Vergehen auf ein Erstehen mächtig hinweiset.

Der Styl und die ganze Form dieses Stückes hat viel eigenthümliches und Schwieriges. Das Aeussere ist hier dem Inhalte ganz entsprechend. Der Prophet ist hier im Zustande höchster Erregung, hingerissen von der Schilderung seines Gegenstandes: die Sprache trägt durchweg das Gepräge des Affekts. Besonders Vs. 13—22. gleicht einem Schlachtgesange, mit kühnen, kurzen und energischen Wendungen. Ruhiger wird dann im zweyten Theil die Rede, wo der Seher mehr das Ganze überschauend, von der ihn selbst aufs tiefste erschütternden Schilderung des Unterganges Jerusalems, das Faktum in seinen höheren Beziehungen zur göttlichen Ordnung der Dinge darstellt.

Eine eigene Bearbeitung des Cap. s. in Schnurrers dissertationes philol.-critt. p. 435—479.

2—4. Die Vision vom Waldbrande. Auf göttliches Geheifs wendet der Seher das Auge vom Nordlande Chaldäa wo er sich befindet (1, 1 ff.) nach dem Südlande Palästina. Dort gewahrt er ein grofses Blachfeld, auf demselben einen Wald voll grünender und trockener Bäume. Ein ungeheurer Waldbrand, der beide Arten von Bäumen dahinrafft, bricht hier aus. Es ist das Symbol der elendiglich durch Jehova's Allmacht verwüsteten Theokratie. Der Wald ist nicht etwa der Libanon und dieser wieder = Palästina (Ewald), sondern Land (שׂדה) und Bäume

(יער) selbst sind Symbole des heiligen Landes mit seinen Einwohnern, wie dieſs aus der Deutung, Vs. 6 ff. klar hervorgeht. Wie der Prophet überhaupt gerne Bäume als Symbole für Menschen, Völker gebraucht (s. Cap. 17. u. das. die Anmk.), so auch hier. Die Menschenmasse erscheint als ein groſser Wald.

2. Nach Süden soll der Prophet sich wenden: dort ist der Gegenstand seiner Weissagung. Zu unterscheiden sind die drey Bezeichnungen des Südens. נגב, der allgemeinste Ausdruck, ist Bezeichnung der Himmelsgegend; תימן des Ortes: der Südort (daher auch als nom. propr. gebraucht; vgl. auch תבל, תוצאה u. a.). דרום gehört im früheren reinen Hebraismus bloſs der Poesie an (Deut. 33, 23. Hiob 37, 17.); es gehört den ältesten Sprachbildungen an, wie die Endung ם— zeigt und findet sich dann als Archaismus in späten Schriften, wie Koheleth und Ezech., wieder.

Der Ausdruck נטף, הטיף bedarf einer nähern Erläuterung, sofern mit Unrecht demselben da wo es im übergetragenen Sinne gebraucht wird, die Bedeutung: loqui, vaticinari gegeben zu werden pflegt (s. Winer und Gesenius s. v.). Der Ausdruck: triefen steht zunächst im allgemeinen zur Bezeichnung der Redefülle, der Beredsamkeit (wie im Arab. z. B. وبل imber = eloquentia gesagt wird; Schultens ad Hariri III. p. 173. ad Job. II. p. 819.). Darnach steht נטף im guten Sinne von der lieblichen eindringenden, wohlthuenden und belebenden Rede, wie Hiob 29, 22. (vgl. Deut. 32, 2.). Das Hiph. הטיף, triefen lassen, im übergetragenen Sinne: einen Redestrom hervorbringen, steht dagegen zunächst sensu malo, wie Micha 2, 11., wo es von den falschen Propheten, die üppigem, schwelgerischem Leben, dem Trunke ergeben künstliche Begeisterung hervorbrachten, gebraucht wird. Daher steht הטיף Micha 2, 6. Amos 7, 16 *) auch von wahren Propheten, aber bloſs spottend von

*) Es kann deſshalb schwerlich richtig seyn, wenn Hengstenberg, Beitr. II, S. 102. diese St. den Amos als in

Seiten ihrer Widersacher ihnen beigelegt, namentlich in Bezug auf die drohenden Weissagungen der Propheten, woran man Anstoss und Aergernis nahm. Dieser Gebrauch war um so natürlicher als die Ausdrücke: triefen, überschwemmen, שטף u. d. von Unglück, Untergang, Verwüstung gebraucht werden; s. meinen Comment. z. Dan. S. 379 ff. Die Art, wie Ezech. דשוף hier und Vs. 7. gebraucht, gehört dagegen dem späten Sprachgebrauche dieses Propheten an, in welchem der Ausdruck bereits auf die wahre Begeisterung angewandt wurde, jedoch den Nebenbegriff der drohenden, strafenden Rede auch noch enthält.

3. Jehovah zündet in diesem Walde ein Feuer an, welches jede Art von Baum dahinrafft, nicht durch menschliche Kraft zu löschen ist, eine wahre Gluth, Feuerlohe, להבת שלהבת. Die Verbindung zweier verwandter und ähnlich lautender Wörter zur Verstärkung eines Begriffs ist häufig, auch bei Ezech. besonders in der Phrase שממה ומשמה, 6, 14; 32, 15. u. a. Gesenius, Lehrg. S. 671. Das שלהבת ist nicht ganz synonym mit להה wie gewöhnlich angenommen wird, welches erst im Syrischen geschehen ist, sondern hat im Hebr. (vgl. Cant. 8, 6. Hiob 15, 30. u. das. Hirzel) noch stets die verstärkte Bedeutung Gluth; vgl. auch Nah. 3, 3. Targ.: להוב וצלהוב סימי, flamma et coruscatio gladiorum. — Das grüne und dürre Holz bilden die Gerechten und Gottlosen ab, nach Vs. 8., vgl. Ps. 1, 3. Sirach 6, 3. Luc. 23, 31. Apoc. 9, 4. Auch bei den Rabbinen nicht selten, vgl. das Sprüchwort bei Schöttgen, hor. 1. p. 665. Der Prophet hat es hier mit der äusseren Schilderung des bevorstehenden Gerichtes zu thun: auf diese Seite desselben gesehen, trifft Gerechte wie Ungerechte derselbe Schlag des Unheils — ein Ausspruch der keineswegs die andere Seite der Betrachtung aufhebt, wornach doch eine ungeheure Kluft zwischen Gut und Böse auch in Bezug auf das Gericht stattfinde, 9, 4 ff. vgl. S. 129 ff. Die LXX., welche sich darin nicht finden

---

Abhängigkeit von Deut. 32, 2. stehend betrachtet wissen will.

konnten, setzten Vs. 8: ἐξολοθρεύσω ἐκ σοῦ ἄνομον καὶ ἄδικον, und der Chald. umschreibt: migrare faciam ex te justos tuos ut consumam peccatores tuos; vgl. auch die Ausflucht Talchums bei Schnurrer, p. 449., der צדיק sey nur der scheinbar, äusserlich Gerechte.

Die Worte: „und entbrannt sind alle Antlitze von Süd nach Nord" verstehen Schnurrer u. a. mit Unrecht von den Seiten des Waldes: quaquaversum, omni ex parte, omnia conflagrabunt. Denn es folgt Vs. 9. die ausdrückliche Erklärung: „mein Schwerdt soll aus seiner Scheide gehen gegen alles Fleisch von Süd nach Nord." Der Prophet fällt schon hier, wie häufig, aus der rein symbolischen Darstellung heraus. Sehr ähnlich und dem Propheten wie es scheint vorschwebend ist die Stelle Jes. 13, 8.: פְּנֵי לְהָבִים פְּנֵיהֶם, Flammen-Antlitze sind ihre Antlitze, ihre Antlitze stehen ganz in Flammen (vgl. gegen Hitzigs verkehrte Deutung Gesenius, thes. 4., p. 743.); vgl. auch Joel 2, 6. und dazu Ewald und Meier. So entsteht ein schöner Sinn: Die Gluth des Waldbrandes spiegelt sich in der Gluth des Antlitzes aller ab: in höchster Todesangst erglühend fallen sie selbst der Gluth anheim.

4. Gerade die Unmöglichkeit die Flamme auszulöschen, ihr Einhalt zu thun, der unaufhaltsame Gang, womit das Gericht einherschreitet, zeigt, dafs Gottes Hand hier eingreife und selbst das Gericht handhabe.

5. Das Räthselwort des Propheten bleibt ein dunkles der ihn hörenden Menge; sie begreift nicht die Tiefen des Elendes und des Gerichtes. Für sie wird erst die Zeit des Verständnisses kommen, wenn der Ausspruch in Erfüllung geht und das Gericht vollzogen wird; Vs. 11. 12.

6—10. Der Prophet erklärt die Gleichnifsrede Vs. 2—4., aber so, dafs er ein anderes Bild zur Deutung des ersteren gebraucht. Jenes Feuer ist das schonungslos alles dahin raffende Racheschwerdt Jehovas. Die etwas auffallende Erscheinung, dafs ein Bild hier durch das andere erklärt wird, löset sich wohl am füglichsten so, dafs dem Propheten hier die berühmte Schilderung des Schwerdtes Jehovas Deuter. 32, 41. 42., an welche unsere St. lebhaft erinnert, vorschwebte. — Zu מקרשים Vs. 7. vgl. 7, 24. S. 95.

10. Non revertetur amplius, in vaginam suam, donec funditus consumserit, vs. 4. Sic comparat postremam hanc cladem cum superioribus, in quibus castigato aliquantisper populo, tamquam recondebat gladium in vaginam suam. Tremellius.

11. 12. Vorbilden soll der Seher des Volkes künftiges Schmerzgefühl, mit seinen jetzigen Empfindungen (Vs. 5.) freilich grellen Contrast bildend. Alle Merkmale tiefster Trauer, in deren Bezeichnung sich der Prophet fast erschöpft, sollen sich darstellen an ihm wie dereinst am Volke. בְּשִׁבְרוֹן מָתְנַיִם, unter Zerbrechen der Lenden. Die Lenden, der Sitz der Kraft, werden beim Schmerz oft als wankend, zitternd dargestellt; vgl. Ps. 69, 24. Jes. 21, 3. Nahum. 2, 11. Dan. 5, 6. u. das meinen Comment. S. 183. So sagt der Araber auch: „die Brustmuskeln jemandes zitterten," Schultens ad Hariri I. p. 38. Abulfedae ann. IV. p. 80. Adler. Sehr stark und kühn ist hier vom Zerbrechen der Lenden die Rede; vgl. die Arab. Redensart: قَاصِمَةُ الظَّهْرِ, rumpens dorsum i. e. dira calamitas. Abulf. ann. I. p. 374.; II. 378. ibiq. Adler. Taberistanensis ann. I. p. 84, 16. Kosegarten. — מְרוֹרוּת, Bitterkeit, mit Absicht ganz allgemein ausgedrückt: der bittere Schmerz, der sich auf alle mögliche Weise, in Thränen, Klagen u. s. w. äussert, vgl. 27, 31.: בְּמַר־נֶפֶשׁ. — Zu Vs. 12. vgl. 7, 17.

13—22. Die Deutung Vs. 6—10. giebt dem Propheten zu einer eben so kühnen als malerischen Ausführung, einer Schilderung des furchtbaren göttlichen Schwerdtes Veranlassung. Er stimmt einen wilden Schlachtgesang an, worin sich der Schrecken über die entsetzliche Verheerung, das fürchterliche Blutbad abspiegelt. Die Sprache hat hier deßhalb besonders viel kühnes und schwieriges.

14. Das Schwerdt wird beschrieben seinen hervorspringenden Eigenthümlichkeiten nach. Ein Schwerdt, ein Schwerdt geschärft ist's und auch geglättet! Die Wiederholung des חֶרֶב ist nicht nach dem Vorgange des Chald. in Beziehung auf die doppelte Bestimmung des Schwerdtes (gegen Israel und Ammon, Vs. 33 ff.) zu deuten, wovon hier noch gar nicht die Rede ist, sondern aus der Wichtigkeit, der grofsen Bedeutung zu erklären, welche gerade diesem Schwerdte, als dem Schwerdte Gottes, ein-

zig in seiner Art, beigelegt wird. חרד vom Schärfen des Schwerdtes, מרט vom Glätten, Poliren, glänzend machen gesagt (vgl. Hitzig, z. Jes. S. 212.) — beides die Eigenschaften eines guten Schwerdtes (s. exc. ex Hamasa p. 400. Schult.), jene die unumgänglich nothwendige, diese die mehr entbehrliche, aber die Schönheit wie den Schrecken des Schw. erhöhend (daher das רגם). — Der Gedanke: Alles ist von Gott auf das genaueste vorbereitet und eingerichtet zur Vollstreckung des Strafurtheils. Das Schwerdt harrt gleichsam nur darauf, um dem Werkzeuge der Vollstreckung in die Hand gegeben zu werden.

15. Um ein Schlachten anzurichten ist's geschärft, damit ihm sey Blitzesleuchten, ist's geglättet, — oder sollte wohl dagegen übermüthig seyn meines Sohnes Scepter, sonst jedes Holz verachtend? Grofses auszurichten ist das Schwerdt bestimmt. Es soll eben so verheerend als schreckend seyn. ברק Blitzes Glanz (stärker als להב חרב, Nahum 3, 3.) wird auch Deut. 32, 41. dem Schw. Gottes beigelegt, vgl. Hiob 20, 25. exc. ex Ham. p. 431. — Das היה ist eine alte ursprüngliche Form, in welcher der e Laut noch nicht dem o gewichen ist (Ewald, Gr. §. 354.), ein Archaismus, der sich auch im Aramäischen erhalten hat und durch diesen Einfluss hier zu erklären ist (Gesenius, Lehrgeb. S. 432 ff.). — Das Dagesch in מורטה fehlt in manchen Codd. und ist als Dag. euphonicum (Gesenius, Lehrg. S. 85.) anzusehen.

Sieht man ein so furchtbares Schwerdt an, so ist klar, dass seine Kraft eine unwiderstehliche, unbezwingliche seyn muss, mit der sich nichts an menschlicher Macht und Gröfse messen kann. In herber Ironie fragt deshalb der Prophet, ob etwa das so stolze Scepter Judahs, welches im falschen Vertrauen auf seine hohe ihm von Gott angewiesene Stellung als Sohn Gottes jede andere Macht verachtete, auf andere Scepter als gewöhnliches Holz herabsah (vgl. besonders 19, 11.), es wagen könne, mit demselben es aufzunehmen, ihm Widerstand zu leisten, seinem Würgen Einhalt zu thun. או ist an forte, ironisch gesagt: oder sollte etwa, welcher Begriff aber nicht sowohl in der Partikel als in dem ganzen Gedanken und insbesondere in dem nachdrück-

lich hervorgehobenen נשׂישׂ liegt; vgl. Levit. 26, 41.: „ich bringe sie in das Land ihrer Feinde, אר־אז יכנע לבבם, oder sollte wohl dann sich demüthigen ihr Herz," vgl. auch das sogleich folgende ואז. — נשׂישׂ ist = נסיס hervorragend, hervorspringend (von נסס, verwandt mit נשׂא, נצא, נצץ, נצח u. a.) wie ein נס, Panier, vgl. Ps. 60, 6., Sach. 9, 16., hier mit dem Nebenbegriff des übermüthigen, stolzen Sich-Erhebens, wodurch das Scepter gleichsam das Schwerdt überragen, verdunkeln will. Zu vergleichen ist besonders der Gebrauch des Zabischen ܢܣܝܣܐ tumor, vom Meere gesagt, den stolzen aufgeregten Wogen desselben; vgl. cod. Nasor. I. p. 260, 12.; p. 320, 10. Norberg. Die eigenthümliche scriptio mit שׂ erklärt sich vielleicht am füglichsten aus der Anspielung auf נשׂיא, Vs. 17., wie auch cod. 29. bei Kennicott hier die Lesart נשׂיא hat (vgl. Jen. Lit. Zt. 1811. Nr. 73.). Das Scepter ist hier Bild der Herrschergewalt, des Königs; vgl. 19, 14. So übermüthig gebehrdet sich aber das Scepter, weil es das Scepter Israels, des auserwählten, hochgestellten Volkes, des Sohnes Gottes ist (בני; vgl. Exod. 4, 21. Hos. 11, 1.). *) Den Gegensatz zu נשׂישׂ וגו׳ bildet Vs. 17. das מגורי אל־חרב (s. d. Anmk.); von seiner erträumten Höhe wird jetzt das Scepter heruntergerissen: alle Fürsten Israels dem

*) Da aber der Prophet Vs. 32. deutlich auf die Weissagung Genes. 49, 10. Rücksicht nimmt, so scheint mir die Vermuthung nicht zu gewagt, daſs auch hier eine Anspielung auf die Worte: „nicht soll weichen das Scepter von Judah" stattfinde, wodurch sich der doch immer etwas befremdende Ausdruck: das Scepter meines Sohnes, am besten rechtfertigen dürfte; vgl. Vs. 9.: בני. Wie man sich solche glänzende Verheiſsungen gerne zu Nutzen machte, zeigt z. B. II Regg. 22, 11. vgl. mit Deuter. 33, 17. und dazu Hengstenberg Beitr. 2, S. 131 ff. Gerade darauf gestützt hielt man in jener kritischen Lage das Scepter Judahs für unvertilgbar.

Schwerdte geopfert. — מאסת verachtend und darum ohne Furcht in Bezug auf alle anderen Mächte (vgl. für מאס namentlich Jes. 33, 8.). Dafs שבט hier als Femin. behandelt ist, kann nicht auffallen, da ohnehin die ein Werkzeug bezeichnenden Nomina gewöhnlich fem. gen. sind (Ewald §. 366.), und ein solches später an die Stelle des masculinisirenden Femininum viele Analogieen hat. Vgl. übrigens zu Vs. 18.

Von den vielfachen anderweitigen Erklärungsversuchen unsrer St. ist zunächst meistens zu sagen, dafs sie auf willkührliche Emendationssucht und Conjektur hinauskommen. Schon die alten Uebers. verfehlen hier sämmtlich das Richtige und auch diejenigen späteren Ausll., welche den textus receptus nicht verlassen, haben ihren Erklärungen stets mehr oder weniger Unhaltbares beigemischt; vgl. die Aufzählung ganz verwerflicher Deutungen b. Schnurrer, p. 451 sq. Von der früher viel verbreiteten Messianischen Auslegung (am festen noch vertheidigt von Glassius, philol. s. p. 1601 sq.) abgesehen, sind die wichtigsten von uns abweichenden Auslegungen folgende. So erklärt Rosenm.: nos vero laetabimur, inquit tribus filii, omne lignum spernens, wogegen zu erinnern ist, dafs dabei אר ganz ungrammatisch aufgefafst wird, sodann dafs hier die Ellipse eines אמר inquit durchaus nicht zu statuiren ist, dafs כל־עץ unmöglich in diesem Contexte: alle Götzenbilder von Holz bezeichnen kann u. s. w. Schnurrer nimmt נשוש für: virga unter Vergleichung des Arab. وسواسة virga (Koran, Sur. 34, 13.), und darnach erkl. auch Eichhorn, hebr. Pr. 2, S. 433.: „ach du, der du den Herrscherstab, das Scepter meines Volkes führst, das Schwerdt lacht jedes Holzes." Dagegen ist zu bemerken, einmal dafs die Ableitung von נשוש unerweislich im Hebr und hier wegen der dadurch mit שבט entstehenden Tautologie unzulässig ist, sodann dafs אר als Interjektion f. ach gebraucht im Hebr. sich nicht nachweisen läfst (Gesen., thes. I. p. 34.), endlich dafs es unerträglich hart ist vor מאסת noch חרב als Subjekt zu ergänzen. Ewald erklärt: „keine schwache Ruthe meines Sohnes, das allerweichste Holz" d. h. das Schwerdt ist keine schwache Ruthe, womit man ein Kind

züchtigt, dieses weichste Holz. Allein abgesehen von dem höchst matten Sinn in dieser so energischen Schilderung, welche durchaus keine Zusammenstellung mit einer Ruthe zuläfst, so läfst sich אר nicht in dieser Bedeutung rechtfertigen, ferner kann מאס = מסס zerfliefsen doch schwerlich vom weichen Holze gesagt seyn, so wenig als: שבט בני die Ruthe, womit ein Kind gezüchtigt wird, bezeichnen kann.

16. Und man übergab es der Glättung, dafs es einer fasse mit der Hand, ja geschärft ist das Schwerdt und geglättet, um es zu geben in eines Würgers Hand. Zu dem Ende ward das Schw. so sorglich behandelt, um für einen bestimmten Fall benutzt zu werden, wie Schnurrer gut erkl.: jamjam politus est adeoque paratus ut absque mora prehendi adhiberique possit. Schon ist ein Werkzeug ausersehen, dessen Gott sich bedienen will, um das Schwerdt zu führen. Die malerische Schilderung Ezech.'s verschweigt aber noch das Werkzeug und bezeichnet es nur mit dem alles sagenden Namen eines Würgers, הורג. — Vor ויתן darf nicht mit einigen Gott geradezu als Subjekt ergänzt werden; dagegen spricht der hier genau beobachtete Parallelismus: die Rede ist unbestimmt: einer gab es f. man gab.

17. Das Objekt, gegen welches das Schwerdt gerichtet ist, wird nun ganz bestimmt angegeben. Es dient gegen Volk und Fürsten Israels. Nicht blofs Gerechte und Ungerechte trifft an dem grofsen Gerichtstage das herbe Geschick (Vs. 8 ff.); auch zwischen Hoch und Niedrig ist dann kein Unterschied zu bemerken. Ins Schwerdt gestürzte sind sie nebst meinem Volke. Ganz unzulässig ist die Ableitung des מגרי von גור, גרר sey es in dem Sinne: sich versammeln (wie schon der Chald.: אתכנשו) oder: sich fürchten, in welchem Falle auch das אח־עמי oft unrichtig aufgefafst ist. Das Verb. מגר einem weit verzweigten Stamme angehörig, und verwandt mit מגן (s. Tuch, z. Genesis S. 318.) und נגר, ist stärker als dieses letzte Wort. Die Redensart: הגיר על־ידי חרב kennt auch Ezech. (35, 5. vgl. Jerem. 18, 21. Ps. 63, 11.); braucht dafür

aber hier den kräftigeren Ausdruck מגר. מגה bezeichnet: dejicere, mit Gewalt jemanden stürzen, herabschleudern; vgl. Ps. 89, 45.: „seinen Thron stürztest du zur Erde“ (מגרתה). Besonders häufig im Chald.; vgl. Esra 6, 12. und Buxtorf, lex. p. 1169 sq. — Das Schlagen auf die Hüfte ist Gestus des heftigen Schmerzes oder Unwillens; Jerem. 31, 19. vgl. Rosenm. und Winer Real-WB. II. S. 731.

18. Denn bewährt ist's — und wie? wenn auch noch so übermüthig das Scepter ist, es soll nicht bestehen. Das בחן könnte als 3te Person des Praeter. genommen werden, zwar nicht auf חרב unmittelbar zu beziehen, sondern in dem unbestimmten Sinne, wie שָׁוְא, Jes. 23, 1. בּוּשׁ, Jerem. 18, 12. Allein die St. Jes. 28, 16. wo בחן noch einmal als Substant. vorkommt, macht es auch hier rathsamer, es ebenso zu fassen; denn da ist Bewährung, nämlich bei Gott in Bezug auf die Handhabung und glorreiche Ausführung aller seiner Gerichte. Gerade diese als Exklamation zu fassende absolute Stellung des nomen paßt am besten zu dem Affekt der Rede; vgl. z. B. das תשאורת, Sacharj. 4, 7. — ומה et quo modo, qua ratione? Aehnlich steht מה absolut Provv. 31, 2. Der Sinn; worin besteht jene Bewährung? Die Antwort ist: darin, daß gerade das, was in der Menschen Augen oft das größte und herrlichste scheint, gestürzt, alles Stolze vor Gott tief gedemüthigt wird; vgl. Vs. 31. Das אם־גם ist wohl zu unterscheiden von גם אם Kohel. 4, 11., wo גם an das vorhergehende als Copula anknüpft (vgl. אף אם Hiob 36, 29.). Die Verbindung אם־גם in dem Sinne: etiamsi, quamvis, wenn auch noch so, findet sich nur hier; in dem älteren Hebraismus braucht man so das einfache אם mit besonderem Nachdruck; vgl. Köster, Erläuter. S. 87. לא יהוה es soll nicht bleiben, bestehen; vgl. damit 19, 14.: לא היה בה מטה עז שבט למשל, und 21, 32.: גם־זאת לא היה. Die Erklärung dieses Vs. ist zugleich eine Probe für die von Vs. 15. Ist diese letztere Stelle falsch aufgefaßt, so wird es schwer halten auch für unsere einen nur erträglichen Sinn zu

gewinnen. Um nur ein Beispiel anzuführen, so ist Ewald's Uebersetzung ein wahres quid pro quo: „denn erprobt ist — und was? ob's auch eine weiche Ruthe sey! — Das wird nicht seyn," wobei sich namentlich das Unstatthafte der Erklärung des מאסת vom weichen Holze recht schlagend herausstellt.

19. Ein neuer Ansatz. Mit dem Gestus heftiger Erregung, und der Aeusserung des Zornes soll der Prophet darstellend den göttlichen Zorn (Vs. 22. vgl. 6, 11.) die Verheerung zeichnen, welche das nun bereits dem Würger übergebene Gottes-Schwerdt anrichtet. Vervielfachen soll sich das Schwerdt ins Dreifache, ein Schwerdt Durchbohrter ist's, ein Schwerdt eines Durchbohrten, des Grofsen, das sie umkreisende. Das ה— in שלי שחה ist hier in seiner eigentlichen, ursprünglichen Bedeutung als Bezeichnung der Richtung, der Bewegung (s. zu Vs. 32. השמלת) aufzufassen: nach drey Theilen hin, in drey Theile. Es soll ein dreygetheiltes Schwerdt seyn (vgl. das Arab. خنجر لهُ رأسان, Dolch mit zwey Köpfen, Elmacin histor. Sarac. p. 25. Erpen.), damit es mit seinen Schneiden möglichst viele erreiche. Ganz verkehrt beziehen diefs viele auf mehrfache der Zeit nach verschiedene Angriffe gegen Jerusalem. Der Prophet hat vielmehr nur die eine grofse bevorstehende Katastrophe vor Augen. Als Erklärung des שלש dient daher das חרב חללים, das Todten-Schwerdt, von der Menge derer, die von demselben durchbohrt werden (vgl. auch das חרלת). In dem חלל הגדול läfst sich die Stellung des Artikels aus einer bei den spätern häufigen nachlässigen Kürze erklären, wornach der Artikel nach dem Subjekte in die Mitte tritt, wie חור הגרול, Sach. 4, 7.; aber wahrscheinlicher tritt hier wohl der Fall ein (vgl. Ps. 104, 18. Ewald krit. Gr. S. 626 f.) wo das Subjekt wirklich unbestimmt gelassen und durch das Adjektiv erst ein bestimmtes hervorgehoben werden soll. Diefs macht in diesem Zusammenhange einen besonders energischen Effekt. Unter der Menge von Todten ist auch ein Durchbohrter, ihnen ganz gleich gestellt (vgl. Vs. 17.), welcher ist der Grofse, der Mächtige, der König. Auch in dem Ausdrucke הגרול läfst es der Prophet mit einer Andeutung genug seyn, dafs er den Zede-

kias meine. Dafs dieser aber gemeint sey, erhellt deutlich aus Vs. 30.: „Durchbohrter, Gottloser, Fürst Israels.“ So läfst malerisch der Prophet hier die Rede vom unbestimmten zum immer mehr bestimmten fortschreiten. — Aus jener Zusammenstellung der חללים und des חלל erhellt schon zur Genüge, dafs letzteres nicht durch: profanus, verrucht zu erklären, und gar auf den Chaldäischen König zu beziehen sey — eine Erklärung, welche hauptsächlich wohl nur aus dem Streben hervorgegangen ist, die Geschichte und die Weissagung zu combiniren. Allein es ist hier zunächst der Gedanke und Zweck des Propheten ins Auge zu fassen. Dafs der Herr am Gerichtstage Niemandes vom Höchsten bis zum Niedrigsten schonen werde, alle ihre Strafe empfangen sollen ohne Ansehen der Person, will er sagen. So sieht er also den gottlosen König dem Schwerdte, d. h. der göttlichen Strafe verfallen. Auf die Todesart kommt es hier gar nicht an. Sodann haben wir gerade in dieser letzteren Beziehung die merkwürdige Weissagung 12, 12 ff. (S. 166 ff.), so dafs darnach auch unsere St. ihre rechte Begränzung finden mufs. Hiezu kommt endlich noch, dafs die Bedeutung: profanus dem חלל nur willkührlich aufgebürdet ist, wie auch zum Theil schon Gesenius, thes. II, p. 478. erkannt hat; vgl. besonders Hengstenberg, Christol. 3, S. 641 ff.

החרת להם, das sie umgebende Schwerdt d. h. das unentrinnbare, dem Niemand entgehen kann. Die Redensart ist ganz Aramaisirend, sowohl auf die Bedeutung von חרר umgeben, als die Verbindung desselben mit ל gesehen; vgl. z. B. Ephraem S. III. p. 635. F.: ומן ומכל כלא ומכל דנפקין מנהון נורא „es umgiebt ihn ein Feuer-Meer.“ Der Begriff, welchen noch Gesenius, thes. II. p. 448. darin findet: gladius qui eos undique obsidet, iis circumquaque insidiatur, liegt nicht in dem Worte חרר. Wenn Abulwalid, Kimchi und nach ihnen andere das חרר durch insidiari auflauern (vgl. auch Winer, lex. p. 304.) erklärten, so geschah dieſs wohl durch falsche Auffassung der ursprünglichen Bedeutung des Substant.: חֹרֶר d. h. nicht eigentlich latibulum, ein zurückgezogener Ort, penetrale, sondern: ein wohlverschlossener, ein

ringsumgebener Ort, locus circumseptus, vgl. das Arab. حظر cortina, velamen, et omnis pars domus vel alius rei quae alic occultat, Freytag I. p. 464. Allenfalls könnten in jener W auch schon die alten Uebers. das חדרת verstanden haben, che sämmtlich das schreckende Schwerdt übers.; doch annehmbarer, dafs diese an חרך dachten (s. Buxtorf. a p. 745.).

20. Das Vs. 19. im Allgemeinen seinen Wirkungen na schilderte Schwerdt wird nun näher charakterisirt. Einma es geschwungen zum Schrecken aller die es schauen, es ver Todesschrecken, Vs. 20., sodann es rafft nach allen Seite es verbreitet rings um sich den Tod selber, Vs. 21. „Damit Muth zergehe und viel seyen der Strauchelnden v anstalte ich an allen ihren Thoren ein Blinken d Schwerdtes.“ Die Exekution beginnt damit, dafs den Verb chern gleichsam das Schwerdt, das Werkzeug ihrer Hinrichtu vorgezeigt wird. Ein gewaltiger Todesschrecken soll als Schl fung der Strafe sich zuerst aller bemächtigen. An den Thore auf diesen öffentlichen Versammlungsplätzen, wo am meisten d Volk zusammenströmt, namentlich bei öffentlichen Unglücksfäl (2 Maccab. 3, 19.) zeigt sich das furchtbar blinkende Schwerdt. Das למען hier noch mit ל verbunden, nach späterer Arama render Redeweise, wo solche Häufung der Partikeln besond beliebt ist, wie auch hier der Chald. übers.: בדיל למחבר מכשלים, offendicula. Dieſs scheint eine Reminiscenz aus Jer 46, 16. zu seyn: „viel macht er (Jehovah) der Strauchelnd einer fällt auf den andern und sie sprechen: auf lafst uns keh zu unserm Volke und unserm Heimathslande vor dem gewaltt tigen Schwerdte; vgl. Vs. 14. Kühner noch und den Jerem überbietend sagt Ezech.: „um viele Steine des Anstofses zu geb worüber man straucheln und fallen solle vor Schrecken in allgemeinen Bestürzung und Verwirrung.“

אבחת־חרב. Die früheren, mehr oder weniger verfehl und sehr vielfachen Auffassungen des ἅπ. λεγομ. אבחה (s die Aufzählung bei Rosenm. und Gesenius thes. s. v.) kön jetzt füglich übergangen werden, seit man auf tiefere etymolo

sche Erforschung desselben eingegangen ist. Ewald: „אבחת ist wohl = אבכת, von אבך = חפך, eig. die Windung des Schwerdtes, also das gewundene wie der Blitz aussehende Schw., Gen. 3, 24., da eben das Bild vom Blitz hier so oft gebraucht wird." Der Begriff des Wendens, Umwendens, Kehrens (vertere) liegt aber einer Menge von Stämmen, welche im Semitischen mit הפך, אבח zusammenhängen, zu Grunde, wie Benary, Jahrbb. f. wissensch. Krit. 1841. Januar. S. 138 ff. ganz richtig bemerkt. Die Wurzel בך, בק, בח ist in einer Menge von Verbis enthalten, denen jener Begriff der Bewegung zu Grunde liegt. So im physischen Sinne: אבך, vom Aufwirbeln, dem wellenförmigen Aufwirbeln des Rauches, Jes. 9, 17. (s. dazu Hitzig, S. 119.); אבק vom Staube, namentlich dem feinen, aufwirbelnden gesagt — kehren, auskehren (vgl. verto, verro), Ar. باك, vom Wegschaffen des Sandes von der Mündung einer Cisterne, Abulf. ann. I. p. 176 sq.; umkehren, evertere, zerstören, so הפך im Hebr. und Syr. u. a. — wenden s. v. a. beugen, niederbeugen (vgl. verto, vergo), Arab. باخ — dann auf den menschlichen Gang übertragen, sich bewegen (versari), vgl. נפק Aram. gehen, Arab. باح, prodire (Adler ad Abulf. ann. III. p. 170 sq.) besonders mit dem Nebenbegriff des stolzen sich hin und her Bewegens; vgl. das Syr. ܐܬܐܒܟ, einherstolziren (s. Gesen. thes. I. p. 14.) ܐܒܟܐ, der Hahn, Provv. 30, 31. Pesch.; vom Fliehen, sich wenden zur Flucht, vgl. חפך, Judd. 20, 39. 41. Arab. ابق aufugit, auf die Zeit übertragen, wie ܗܦܟ im Syr. (Agrell, suppl. ad lex. Syr. p. 120.) so im Arab. ابج, saeculum, aeternitas. u. a. Von der ersten Bedeutung der kreisförmigen Bewegung leitet sich naturgemäſs der Gebrauch dieses Stammes von der flimmernden Lichtbewegung, dem Blinken des Lichtes her. Dafür ist schon der Gebrauch des חתהפך, Gen. 3, 24. und Hiob 38, 14. entscheidend. Im Arab. gehört dahin بَاجَ splenduit et toto coelo emicuit fulmen; بَوْجٌ, ابْتِيَاجٌ,

coruscatio fulminis, Freytag, I. p. 170. Vielleicht hängt auch das Talmud. אבוקות, Fackeln (Mischn. II. p. 277. V, p. 293. Surenhus.) damit zusammen (s. indessen Buxtorf, lex. p. 18.). Das etwas auffallende אבחת an unserer Stelle ist vielleicht ein ähnlicher terminus technicus, wie die Araber شطبة und فرند von dem flammigen Ansehen oder dem wellenförmigen Glanze einer Klinge (Frähn z. Ibn Forzlan S. 76.) gebrauchen. — Uebrigens ist die richtige Erklärung bereits früher häufig. Der Syrer übers.: لكشطا, das glatt polirte, glänzende Schwerdt (vgl. Deut. 32, 41. Pesch.); die Arab. Uebers. bei Schnurrer, p. 443. hat hier die zwey Ausdrücke: تلويح und لمع. Auch Abulwalid, Tonchum, Kimchi haben schon die Erklärung: der Glanz, das Flimmern des Schwerdtes; vgl. Schnurrer, p. 461. Gesen. thes. I. p. 13.

Ha! ganz gemacht zum Blitz, gezogen zum Schlachten. Das אח ist hier wie 6, 11. Interjektion. Ein Ausruf hervorgerufen durch den Hinblick auf die Schrecken des Schwerdtes. Das מעטה wird in neuerer Zeit namentlich nach Nanninga (in der sylloge dissertt. Lugdunens. II. p. 901 sq.) von Rosenm., Gesenius, Winer, Ewald u. a. für מרוטה Vs. 14 ff. genommen: geglättet, polirt, nach dem Arab. معط, indem man sich zugleich auf die Verwandtschaft von מעט und מרט beruft. Allein gerade dieser Umstand spricht gegen diese Erklärung: warum schrieb Ezech. in jenem Falle nicht das ihm so geläufige מרט, falls er nur dieſs ausdrücken wollte? Sodann paſst auch jene Bedeutung hier nicht wegen des לטבח, das Poliren soll und kann ja das Schwerdt nur glänzender und schreckhafter nicht aber zu seinem nächsten Gebrauche geeigneter machen; dazu wird es vielmehr geschärft (הורה), Vs. 15. Endlich kommt das Arab. معط auch gar nicht vom Poliren des Schwerdtes vor. Es bedeutet vielmehr eigentlich: ziehen, zupfen, daher vom Ausreiſsen der Haare, Pflücken der Federn; aber auch vom Ausziehen des Schwerdtes aus der Scheide gebraucht (Freytag, IV. p. 193.). Diese Bedeutung paſst hier

anz. Denn gerade von dem Drohen des Schwerdtes ist die Rede as gezogene Schw. drohet, verkündet den unabweisbaren Unterang. Diese Erklärung ist auch der früheren Herleitung von עטן vorzuziehen, sey es in dem Sinne: geschärft (wie ein עט, tylus), sey es nach dem Arab. غط, dedit, tradidit, also überehen. Denn עטה hat im Hebr. durchweg die Bedeutung beecken (Gesenius, thes. IV, p. 1014 sq.), welche hier durchus keinen erträglichen Sinn giebt.

21. 22. Der Prophet redet das Schwerdt selbst an, es auforderud, wacker seiner ihm obliegenden Pflicht nachzukommen. התאחר, nimm dich zusammen, eng zu verbinden mit dem הימין, d. h. wende dich mit aller Kraft nach der rechten Seite. o entspricht das "התא ganz dem parallelen השימי, und sehr assend verglich schon Tanchum das Arab. أستاحد, animum ddixit, operam dedit (Gesen. thes. I. p. 61.). — Wohin dein atlitz bestimmt ist. Diese Worte leiten zu Vs. 22. über. o gerade ist es der göttliche Wille, dafs das Schwerdt nach llen Seiten hin sich verheerend erweise: Gott selbst bestimmt lie Richtung desselben. מערכת constitutae (das Femininum, weil lem Verf. חרב dabei vorschwebt), scil. von Jehovah. אנה dem Sinne nach s. v. a. quocunque. — Welchen Antheil aber Jehovah selbst an jenem Strafgerichte nimmt, zeichnet der Prophet sogleich dadurch, dafs er ihm selbst den Gestus des Unwillens beilegt (Vs. 19.), wie Theodoret sagt: ἔξεις χεῖρὲ συνεργοῦντα. Nur im Namen Gottes hatte der Prophet gehandelt, Vs. 19.: aber seine höhere Hand ist hier selber im Spiele; er regieret und leitet das Ganze, damit sein Wille der Gerechtigkeit vollzogen werde. Vgl. auch 5, 13.; 16, 41.

23 ff. Der zweyte Theil der prophetischen Rede, anknüpfend an Vs. 21. Nahe lag darnach die Frage: wohin wendet sich denn nun das Schwerdt Jehovas? Beschränkt es sich auf die Bestrafung der Theokratie? Gehen die Feinde derselben leer aus? Diefs giebt dem Propheten Veranlassung zu einer Parallele zwischen Judah und Ammon. Sie zeigt das Strafgericht seiner tieferen und innerlichen Bedeutung nach, durch Auf-

deckung dessen, worin beide Reiche einander gleich und dessen, worin sie verschieden sind: Judah ist gleich Ammon ein Feind Gottes geworden, darum trifft beide gleiche Strafe. Ja das abgefallene Bundesvolk verfällt zuerst der Rache des göttlichen Schwerdtes. Auf Gottes Befehl muſs zuerst gegen Jerusalem, dann gegen Ammon das Werkzeug des Zornes Jehovas, Nebukadnezar sich wenden. Durch die Hand Eines Würgers fallen beide. Ein Schwerdt fällt auf ihr Haupt, längst dazu von Gott auserkoren (vgl. Vs. 33. mit Vs. 14 ff.). Beide verachten in gleicher Weise das drohende Gericht, halten Gottes Hand für eitel Täuschung und Nichtigkeit (Vs. 28 und 34.); sie zeigen sich in gleicher Weise als Sünder und freche Empörer gegen Gott. An Juda's Sünde erinnert und mahnt selbst der Chaldäische König: für Ammon ist die Theokratie nur Gegenstand des Hohnes und der Feindseligkeit (Vs. 28. und 33. 35.). So ist denn für beider Gottlosigkeit das Maafs voll: das Ende herbei gekommen (Vs. 30. 34.). Aber gerade dieses Ende bezeichnet auch den groſsen Scheidepunkt für beide. Die Theokratie wird dem Schwerdte preisgegeben, ihres Glanzes, ihres Königs beraubt, aber die alten Verheiſsungen gehen darum nicht zu Grunde: durch den furchtbaren Gang tiefer Schmach und entsetzlichen Elendes geht Judah dem Ziele seiner Hoheit und Herrlichkeit entgegen. Dagegen bildet das Ende Ammons einen grellen Contrast: es geht zu Grunde ohne Hoffnung; sein Ende ist ein Ende mit Schrecken, aus welchem kein Neues hervorgeht; es ist rein dem absoluten Untergange verfallen *).

*) Ganz verfehlt aufgefaſst ist in neuerer Zeit mehrfach dieser so entschieden heraustretende Ideengang des Propheten, und das Ganze in das Gebiet der rohesten Aeusserlichkeit hineingezogen. Am meisten zeigt sich dieſs bei Eichhorn (hebr. Proph. 2, S. 342 ff. 538 ff.), wenn er den Propheten von einer wirklichen Unentschiedenheit Nebukadnezars ausgehen läſst, ob er zuerst auf Jerusalem oder Ammon losgehen solle; Vs. 33 ff. aber in Bezug auf die Zögerung des Königs, Ammon anzugreifen, später ausgesprochen seyn läſst. Auch Ewald hat hier das Richtige ganz verfehlt, wenn er namentlich die Rede von der Frage ausgehen läſst:

Aus dieser Inhalts-Uebersicht ergiebt sich bereits, dafs Ammon hier von Ezech. in rein typischer Bedeutung vorgeführt werde. Dieſs erhellt besonders aus der Auffassung Juda's als Bundesvolkes, wie sie dieser Darstellung zu Grunde liegt. Denn von der unerschütterlichen Ueberzeugung ist der Prophet beseelt, dafs Judah ungeachtet der ganzen Schwere des Strafgerichtes doch einen Lebenskeim in sich trage, aus dem es in höherer Wahrheit hervorgehen werde. Dieſs ist die Idee des Reiches Gottes, welche in dem Propheten lebt und kräftig ist, und darnach bestimmt sich auch der Gegensatz zu demselben — das antitheokratische Heidenthum. Dieses mit der in seinem innersten Wesen tief begründeten Hoffnungslosigkeit tritt uns hier entgegen: ihm als solchem bleibt nur der Tod der Verzweiflung. In der Theokratie bleibt auch in der tiefsten Erniedrigung noch ein übermächtiger Trost, ja jene führt sogar auf die unabweisbare Nothwendigkeit einer Erhöhung, wie diese jene zur nothwendigen Voraussetzung hat. — Daher darf denn auch die Erfüllung dieses Ausspruches durchaus nicht auf die Demüthigung beschränkt werden, welche die Ammoniter nach Joseph antiqq. X, 9, 7. fünf Jahre nach der Zerstörung Jerusalems von Nebukadnezar erfuhren. Dieſs war nur ein Zeichen oder Vorzeichen der Anbahnung grofser göttlicher Gerichte, die nicht bloſs über Ammon, sondern über alle Feinde Gottes, über die ganze Macht des Heidenthums ergehen sollten. Aber es ist auch nicht zufällig, dafs der Prophet diese Macht gerade in Ammon concentrirt sieht, so wenig als es zufällig ist, dafs er Ammon gerade an die Spitze seiner Weissagungen gegen auswärtige Völker stellt, Cap. 25. Dieſs liegt in den geschichtlichen Verhältnissen der damaligen Zeit. Ammon hatte seine Verhöhnung Israels dadurch insbesondere faktisch bewährt, dafs es einen Theil des transjordanischen Gebietes des ehemaligen Zehnstämmereiches sich zueignete und in stolzem Uebermuthe sich schon als den Herrn und Sieger Israels sah (vgl. Zefanjah 2, 8 ff. Jerem. 49, 1 ff.). An einem besonders grellen Beispiele trat hier die Gesinnung und das Verhältnifs des Heidenthums zur Theokratie hervor: so war sein treffendster

---

wer denn eigentlich das Schwerdt gegen Jerusalem führen solle, ob Ammon oder Babylon u. s. w.

Repräsentant Ammon, eben so alt in seiner Feindschaft gegen d
Bundesvolk als jetzt besonders damit hervortretend.

24. Um die Parallele selbst einzuleiten, und den Gedank
auszudrücken, dafs das Schwerdt Gottes zuerst sich gegen
rusalem wenden solle, beginnt der Prophet mit einer (innerlich
symbolischen Handlung. Zwey Wege soll er machen, die be
von Babel aus nach Jerusalem und Rabbath Ammon führen.
dem Scheidewege steht der Chaldäische König und erhält
Weisung, gegen Jerusalem zu gehen.

Das שִׂים־לְךָ erklärt Theodoret sehr treffend: ὡς εἰκόνι; φησὶ, διάγραψον μίαν ὁδὸν διχῇ μεριζομέν
Es ist nämlich ein ganz ähnlicher Vorgang wie 4, 1. 2. gem
nur kürzer ausgedrückt. Auf einer Tafel soll auch hier der
phet eine Zeichnung entwerfen und darin den Hergang der D
darstellen, entwerfen (שִׂים). Dieser Sinn ergiebt sich
sonders deutlich aus dem Beisatze: בְּרָא, grabe ein, h
ein. Zwar nehmen hier viele die Worte יְדִי בְּרָא nach dem
gange des Chald.: אַתְרָא אִתְקִין, locum constitue. Allein
Piel von בְּרָא hat nirgends diese Bedeutung und sehr mit
recht beruft man sich für dieselbe auf die verwandten W
בָּרַר und בָּרָה, welche überall aussondern, aussuche
zeichnen, eine hier ganz unpassende Bedeutung. Vielmehr
spricht בְּרָא hier ganz dem verwandten בָּאַר. Beide habe
sprünglich die Bedeutung des Hauens, Spaltens, gewalt
Trennens (vgl. Schultens, ad Hamas. p. 384. Tuch z.
sis S. 17.), unterscheiden sich aber so, dafs בְּרָא (in Kal
in der abgeleiteten Bedeutung: efformare, creare erscheint,
gen בָּאַר der ursprünglichen Bedeutung näher stehend: gr
eingraben (von Schriftcharakteren) bezeichnet. Ich kann
mit Hengstenberg übereinstimmen, wenn er (Beitr. II, S.
III, S. 166.) annimmt, בָּאַר bedeute überall wo es vork
explanare, deutlich machen. Da nämlich בָּאַר eingrabe
sorgfältigen, deutlichen Schreiben gesagt wird, so steht
späteren Sprachgebrauche, namentlich im Rabbinischen, in
weiteren Sinne. Davon findet sich aber im Hebr. Sprachg

te noch nichts. Dafs in Deuter. 27, 8. die Bedeutung eingra-
bn festzuhalten sey, zeigt der Beisatz היטב. Denn was sollte
wohl heifsen: gut, deutlich machen? Vielmehr ist die Rede
n guten d. h. genauen, scharfen Eingraben *). Dieſs zeigt sich
ch mehr Habak. 2, 2. wo das: „grabe auf die Tafeln ein“
ere Bestimmung des כתב im vorangehenden ist, es soll auf
feln die Schrift eingegraben werden, wo Niemand mit H. über-
ssen wird: „mache deutlich auf den Tafeln.“ Das „deutlich“
ss hier sowohl darin, dafs die Schrift auf לחות (ehernen oder
hernen) Tafeln geschrieben, als auch, dafs sie, wie es die Natur
ser Tafeln erforderte, eingegraben werden sollte. Nach
sen beiden Stellen bestimmt sich nun der Sinn von Deut. 1, 5.
o keineswegs die Bedeutung: „deutlich machen“ eine „über allen
weifel erhabene“ ist. Ganz übersehen hat aber Hengstenb.
e Etymologie des Wortes und den Sprachgebrauch des davon
geleiteten בְּאֵר, Brunnen (vgl. darüber Hitzig z. Jerem.
54.), welches beides an keine andere Bedeutung als die des
ngrabens zu denken erlaubt. — Im Piel von בּרא hat
h nun die ursprüngliche physische Bedeutung erhalten (Gese-
s, Lehrg. S. 242.), und es steht hier vom Eingraben des
des, der Zeichnung; vgl. das sehr ähnliche: חקוּת עלּוּה עיר,
1., wie in der Bedeutung: hauen, niederhauen (vgl. das Arab.
) Jos. 17, 15. 18. Ez. 23, 47.

Die unrichtige Erklärung von בּרא hängt zusammen mit der
ichfalls falschen von יר, vgl. z. B. Gussetius, lex. p. 268.:
tium planum purga salebris ita ut apertum ac liberum sit, in
ite ac principio viae urbis purga illud, viam constitues; Rei-
rus de differ. vv. Hebr. in den commentt. th. ed. Rosenm.

*) Es ist eine bloſse Spitzfindigkeit, wenn H. dagegen einwen-
det, das Gesetz sey nicht in Steine gegraben, sondern auf
Kalk geschrieben. Denn auch das Einschreiben in den
Kalk-Ueberzug konnte sehr füglich (vgl. gerade Heng-
stenberg a. a. O. S. 465.) ein Eingraben genannt
werden.

II, 2, p. 290. Die Ansicht daſs יד locus, spatium bedeute, findet sich aber noch bei Winer, lex. p. 399. und Gesenius, thes. 3, p. 568., ist aber durchaus mit Unrecht dem Worte aufgebürdet. יד heiſst allerdings latus; aber daraus folgt gar nicht, daſs es auch Ort im weitesten Sinne bezeichnen könne, zwischen welcher Bedeutung und der eigentlichen von יד gar kein näherer Zusammenhang stattfindet. Am wenigsten hätte hieher gezogen werden sollen der Dual. ידים Jos. 8, 20., wo noch Gesenius ganz verkehrt übers.: non erat iis locus ad fugiendum, schon wegen des בהם (f. להם) unstatthaft, welches deutlich zeigt, daſs ידים hier robur, potestas, facultas bezeichne, wie auch sämmtliche alte Verss. haben (Rosenmüller ad h. l. p. 132.). Aber auch an den übrigen Stellen ist jene Bedeutung ganz unzulässig. Jerem. 6, 3. ist zu übers.: „sie beweiden ein jeder seine Seite“ (wie auch Winer übers.: depascent quisque partem suam — das ידו bezieht sich auf das vorhergehende סביב). Num. 2, 17. ist ähnlicher Art: das על ידו heiſst nicht: loco suo, sondern: ein jeder auf seiner Seite, auf derjenigen Seite, wo er gelagert war: es bildet den Gegensatz zu dem kurz vorhergehenden: בתוך המחנה, vgl. auch Vs. 2. Jes. 57, 8. kann als sehr dunkle Stelle hier nicht in Betracht kommen; jedenfalls ist die Uebers.: locum eligis tibi durchaus unhaltbar. Dagegen gehören zwey andere Stellen in eine andere Kategorie; nämlich Jes. 56, 5., wo יד Denkmal, monumentum heiſst; vgl. Hitzig, S. 589.; Deut. 23, 13., welche Stelle zu übers. ist: „ein Zeichen (ein Weiser) soll dir seyn ausserhalb des Lagers: dahin sollst du hinausgehen“ *). Diese letztere Stelle bildet dann eine genaue

*) Man könnte auch mit Onkelos, der Peschito u. a. hier יד durch: locus constitutus, notus übers. Dann würde die Bemerkung Vitringas hieher gehören: nec tamen qualemcunque (locum significat), sed definitum, circumscriptum, limitatum (ad Jes. II. p. 852.). Vgl. auch Böttcher, Proben S. 209. Diese Bedeutung ist aber nicht sowohl auf die Bedeutung: latus, Seite, sondern vielmehr auf die:

logie für die unsrige, wobei Mich. bemerkt: monumen-
um, signum ut ostendat Babylonio, utram viam ingredi debeat.
יד steht so von Weisern, welche des praktischen Nutzens
en eine ausgestreckte Hand führten oder auch als symboli-
e Zeichen, zur Bezeichnung der Kraft, Macht jemandes, auf
ssmenten, daher für ein solches Monument selbst, wie 1 Sam.
12., 2 Sam. 18, 18. Eine ausgestreckte Hand erscheint auch
den Römern als militairisches Feldzeichen; vgl. Jac. Lydius,
. de re milit. III. c. 7. p. 96 sq., wie Lydius meint, um die
daten daran zu erinnern, ut manuum opera strenue fortiterque
restur. Auf der Kuppel der grofsen Moschee in Mesched Ali
et sich „eine ausgebreitete Hand, welche die Hand Alis vor-
llen soll", Niebuhr, Reise II, S. 258. mit der Abbildung
m. Solche Embleme der Macht, besonders kriegerischer Ta-
rkeit (vgl. auch Herodot. II, 102. die Embleme des Gegentheils)
einen auch die auf Punischen Votiv-Tafeln sich findenden Hände
seyn (Gesenius, monument. Phoenic. p. 173 sq.) wo die Er-
rung von Ges., der darin den Gestus der Adoration dargestellt
et, weniger ansprechend erscheint.

Der Weiser soll stehen am Scheidewege, der nach einer Stadt
rt. בראש דרך non potest de fine viae intelligi, ut Michae-
habet, nam de principio dictum est בראש vers. 26. Itaque
endum: sub initium viae quae ducit ad urbem alterutram.
haurrer. ראש דרך ist der Scheideweg; vgl. Vs. 26. 16,25.
ren. 2, 19. (ähnlich wie man auch im Persischen sagt; v. Boh-
n, symb. intp. S. cod. p. 44.). Nach welchen Städten der
g führt, erklärt Vs. 25. — Der Sinn: Schon ist dem Schwerdte
ttes seine bestimmte Bahn gewiesen. Es ist dazu bestimmt auf
ey Wegen zu gehen, und es handelt sich jetzt nur noch darum,
f welchem Wege zuerst es sich Bahn brechen soll.

25. Die Wege führen nach Rabbath-Ammon und Jerusalem. Der
sdruck: nach Judah hat noch die nähere Bestimmung in Jerusa-
em. Hieraus erhellt zunächst, dafs Jerusalem mit besonderem Nach-

s. Weiser, Denkmal, die dadurch bezeichnete, bekannte Stelle, zurückzuführen.

druck noch hervorgehoben werden soll als wichtigstes, nächstes Objekt des göttlichen Zornes. Zu beachten ist aber auch die Präpos. ב im Verhältnisse zu dem Accusativ. Während nämlich dieser bei den Verbis der Bewegung das Objekt im Allgemeinen und Ganzen bezeichnet, drückt die Präposit. hier eine speziellere Bestimmung aus, nämlich das Verweilen an dem Orte, wo die bewegte Sache bleibt (Ewald, krit. Gr. S. 605.). So soll also Jerusalem noch besonders markirt werden, als für das Verbleiben des göttlichen Schwertes daselbst bestimmt, wie wir sagen würden: in Jerusalem hinein. (Unzulässig sind Auffassungen, wie die Kimchis: Judah, welches in Jerusalem wohnt, die Bewohner Jerus., oder Schnurrers: Judah mit Jerusalem; wie denn schon mehrere codd. bei Kennik. lesen: וירושלם). So erklärt sich auch füglich der sonst auffallende Zusatz: בצורה — in herbem Sarkasmus gesagt: zum Trotz allen Befestigungen, die das stolze Jerusalem aufzuweisen hat, auf welche es sich so sicher verläßt, kommt doch das Racheschwerdt hinein. Die St. spielt wohl an auf Deuter. 28, 52., wo von dem wilden Feinde, mit welchem Gott Jerusalem strafen werde, gesagt wird: „er bedrängt dich in allen deinen Thoren bis umstürzen deine Mauern, die hohen und die festen (הבצרות), auf welche du vertrauest.“ Der Sarkasmus der Rede erklärt zugleich die Weglassung des Artikels. Das בצורה wird dadurch eine Art von Exklamation: eine Festung d. i. ein rechter fester Ort, der nur antiphrastisch diesen Namen führen kann.

26. 27. Das כי sieht wieder auf Vs. 24. zurück. Jenes Bild der zwey Wege soll der Prophet entwerfen; denn es gehört zu dem Verfahren, wie es jetzt vom Nebukadnezar, dem Werkzeuge in Gottes Hand, eingeschlagen wird gegen Jerusalem. Nicht mehr unentschlossen ist der feindliche König: schon gewiſs seiner Sendung bereitet er Judah den Untergang. Schon steht der König auf dem Wege gen Westen, zwar am Scheidewege, aber gewiſs (Vs. 27.) und fest in seinem Entschlusse, welchen Weg er einzuschlagen habe.

אל־אם הדרך. Die Ausll. und Lexikographen nehmen den Ausdruck: die Mutter des Weges insgemein f. Scheideweg.

ieser Sinn ist aber schon deſshalb unstatthaft, weil so der Ausuck mit dem dabei stehenden: ראש הדרך ganz zusammenfiele id eine leere Tautologie entstünde. Entscheidend für das Richge ist aber der hier seltsamer Weise unbeachtet gelassene Arab. rachgebrauch, in welchem أم الطريق mater viae für: via agna regia (Freytag l. p. 55.) steht. Im Hebr. steht dafür: דרך המל, die groſse Heerstraſse, Num. 20, 17.; 21, 22.; vgl. ὁδὸς ἡ βασιλήτη, Herod. 5, 53. So erklärt sich genügend e Präpos. אל, verbunden mit עמד, als construct. praegn.: es eht der König, sich begebend auf die groſse Heeresstraſse, welie nach dem Westen Asiens, Palästina führt, am Scheidewege, a wo der Weg nach Rabbath-Ammon und Jerusalem sich cheidet.

Mit jener Weisung Gottes (Vs. 24.) stimmt auch die Art überin, wie Nebuk. bestimmt wird, den göttlichen Rathschluſs zu ollziehen. Alle Künste der Weisheit Chaldäas, alle Divination ommt darin überein, daſs der König ziehen müsse gen Jerusalem. Die Wahrsagung stimmt hier mit der Weissagung überein; uch jene ist unter Gottes Leitung ein Mittel zur Ausrichtung seies Willens. Die Stelle erinnert in dieser Beziehung als interesante Analogie lebhaft an die Erzählung von den Magiern des Orients und ihrer Weisung gen Jerusalem und Bethlehem durch in Gestirn, Matth. 2. So gehört denn auch hieher was Neander so trefflich bemerkt gegen diejenigen, welche gerade diesen Umstand so bedenklich finden: „will man es anstöſsig finden, daſs Gott einen Irrthum gebraucht habe, um die Menschen zur Erenntniſs der für das Heil der Menschheit wichtigen Wahrheit zu führen, als wenn er dadurch das Falsche bestätigt hätte, so müſste man den ganzen Faden der Weltgeschichte zerreiſsen, in dessen Entwickelung Wahres und Falsches, Gutes und Böses so zusammenhängt, daſs oft Jenes zum Uebergangspunkt für Dieses dienen muſs.“ (d. Leben Jesu S. 29.). — Immer aber behält doch diese Betrachtungsweise des Propheten etwas auffallendes, wozu ich zunächst bei den übrigen Propheten keine strenge Analogie nachweisen läſst. Es findet sich ja hier eine gewisse Anerkennung der Divination, des heidnischen Orakelglaubens, eine Verwebung derselben mit den göttlichen Führungen der Theokratie, eine Dar-

stellung, wornach auch die Mantik dem Herrn des Bundesvolkes huldigen und ein Zeugniſs zu seiner Verherrlichung ablegen muſs. Dieſs alles ist um so befremdender, wenn man den anderweitigen strengen levitischen Charakter des Ezech. in Erwägung zieht. Eine solche Anschauung kann daher nicht anders als unter ganz eigenthümlichen historischen Verhältnissen und deren mächtiger, überwiegender Einwirkung auf das Innere des Propheten entstanden seyn. Wir sehen hier die Zeit des Exils vor uns, wo eine so merkwürdige Berührung des Hebraismus mit der Mantik des Heidenthums statt fand. Insbesondere müssen wir hier an das Faktum Dan. 2. denken, wie wir bereits früher dasselbe als ein solches erkannten, welches unserm Propheten besonders bedeutsam in anderer Hinsicht geworden war, 14, 14 ff. Die Grundidee, welche sich in dieser Thatsache ausprägt, ist die Uebermacht der ächt göttlichen Weisheit über die falsch berühmte heidnische Divination; in der Person des Daniel, des Repräsentanten der wahren himmlischen Weisheit, huldigt derselben der ethnische Wahn. Aber zugleich ist auch merkwürdig die Stellung, welche Nebuk. dort in gleicher Weise wie hier einnimmt. Er erhält göttliche Aufschlüsse in denjenigen Formen, welche Chaldäa gerade besonders hoch stellte, in Traumgesichten, in Chaldäischen Symbolen (vgl. auch Dan. 4.): er tritt in beiden Büchern als ein besonders von Gott auserkorenes Werkzeug hervor, als deſshalb unter besonderer göttlicher Leitung stehend, ganz eigenthümlicher Führungen und Offenbarungen gewürdigt (vgl. auch Vs. 28.). So giebt sich auch hier zwischen den beiden Zeitgenossen eine für die Geschichte des Exils selbst höchst wichtige Uebereinstimmung und innere Verwandtschaft kund.

לקסם קסם um sich wahrsagen zu lassen. So wird zunächst ganz allgemein die Divination bezeichnet, sodann dieselbe nach ihren einzelnen Arten aufgezählt, wie dieſs bei der groſsen Ausbildung der Divination nach allen Richtungen hin in Babylon (s. meinen Comment. z. Dan. S. 50 ff.) nicht auffallen kann. Auch stimmt dieſs mit der bei Dan. vorkommenden Erscheinung überein, daſs namentlich bei wichtigeren Ereignissen die Korporation der Weisen, nicht bloſs diese oder jene Klasse derselben zur Entscheidung zugezogen wurde, s. meinen Comment. S. 51. — Erwähnt wird zunächst das Pfeilloos, die Belomantie. Er schüttelt mit den Pfeilen. Von dieser Sitte wissen wir

ausführliches allein durch Berichte der Araber, bei denen in der vormuhammedanischen Zeit dieser Aberglaube sehr gebräuchlich war, vgl. die genaue Beschreibung bei Pococke, spec. histor. Arab. p. 329 sqq.; Reiske, Samml. einiger Arab. Sprüchwörter u. s. w. S. 21. Der Gebrauch hat grofse Aehnlichkeit mit dem Würfelspiel (المَيسِر) der Araber; s. Amrulkeis Moall. p. 38 sq. Hengstenb. Dafs jene Zauberei auch im Kriege, bei kriegerischen Unternehmungen angewandt wurde, zeigt die Stelle Abulfedae annal. I. p. 162. Adler. Im Koran wird dieselbe strenge gerügt und verboten; Kor. Sur. V, 4. 94. III, 39. Doch erhielt sich der alte Gebrauch wenigstens noch im späteren Sprachgebrauche; wie z. B. in dem Sprüchworte: „ein jeder kennt am besten das Zeichen seines Pfeiles", Hariri cons. VI. p. 204. Schultens. Das Arab. سَهم Pfeil bedeutet auch den Antheil der Beute, welcher unter die Soldaten (durch das Loos) vertheilt wird; Abulf. ann. I, p. 134, 9.; Hamacker, inc. auct. liber de expugnat. Memph. et Alexandr. p. 168. — Das קלקל (vgl. zu der Construktion mit בְּ das spätere: ירה בחצים 2 Chron. 26, 15.) ist hier: hin und her bewegen, schütteln (wie auch קלל leicht und schnell seyn bedeutet), wie auch das schon von Tanchum verglichene Arab. قَلقَل, commovit, perturbavit bedeutet. So pafst es auch zu der Sache, da die Zauberpfeile in ein Gefäfs gethan und darin geschüttelt wurden, vielleicht auch gemäfs der alten Homerischen Sitte des Loosens, wobei die geschüttelten Loose aus dem Helme springen; s. Hom. Il. III, 324 ff. VII, 182 ff.

Er befragt die Theraphim (d. h. die Glücksgötter). Ueber die Theraphim sind auch die vielfachen in neuester Zeit darüber angestellten Untersuchungen nicht völlig befriedigend. Ungenügend erscheint namentlich Hengstenbergs Ansicht (Christol. 2, S. 177. 3, S. 129.), wenn er dieselben als „Mittelgottheiten, der Erforschung der Zukunft dienend, welche mit jedem Religionssystem in Verbindung gesetzt werden konnten" bezeichnet; s. dagegen die Bemerkungen Vatkes, bibl. Theol. 1, S. 279. Gewifs ist, dafs die Theraphim ursprünglich Mesopotamien und zwar dem dortigen Cultus der Hebräischen Vorfahren angehörten. Sie erscheinen Gen. 31, 19. 34. 35, 4. als „die Götter Labans",

„die Götter der Fremde", als dem ethnischen Cultus angehörige Gottheiten; vgl. Jos. 24, 2. Auch ihre Bedeutung ist aus jenen Stellen mit Sicherheit zu erkennen. Sie sind Familien-Götter, an welche sich magische Vorstellungen des von ihnen für die Besitzer ausgehenden Segens anschlossen. Sie sind eine Art von Talisman für die Familie *) und werden deſshalb Gen. 35, 4. in enge Verbindung gestellt mit den als Amuleten dienenden Ohrringen (Gesenius, z. Jes. I, S. 211 ff.). Der Ort, wo Jacob die Theraphim und die Amulete vergräbt, heiſst deſshalb noch in späteren Zeiten die Eiche der Zauberer, מעוננים, Judd. 9, 37. Die damals von dem Patriarchen ausgerottete Superstition lebt in der Richterperiode wieder auf. Wie kräftig und lebendig hier das Andenken an die Sitte und Begebenheit der Genesis sich erhalten hatte, zeigt schon der Name jener Eiche bei Sichem und die ihr beigelegte Wichtigkeit; Judd. 9, 5. 37. Es lag nahe genug bei dem Streben dieser Zeit, Privat-Culte einzurichten auf diejenige Zeit zurückzugehen, wo bereits in der Patriarchen-Familie ein ähnlicher Cultus bestanden hatte. Dadurch erhielt die Neuerung ihre vermeinte Sanktion. Wie Gideon daher nach Judd. 8, 24. deutlich auf die Mosaische Zeit und eine damalige Vorkommenheit Exod. 32, 2 ff. zurückging, so war auch bei der Judd. 17, 4 ff. erzählten Anfertigung der Theraphim die Rücksicht auf Gen. 31. ein wesentlich leitendes Motiv. Das Ephod sollte durch die Theraphim mit einem alten, wie man meinte wohl bewährten Talisman versehen werden, um dadurch eine besondere Kraft und Wirksamkeit zu erlangen **). Auf diese Weise gingen die Theraphim mit alten ethnischen Vorstellungen von Magie und zauberischen Kräften ursprünglich zusammenhängend, und nicht auf dem Gebiete des reineren Gottes-Glaubens erwachsen, in der Richterperiode in den Hebraismus über, so jedoch daſs sie eng mit dem Jehovah Cultus verbunden wurden, und indem man sie mit dem hohenpriesterlichen Gewande in Verbindung setzte, woran sich

*) Vgl. die in dieser Hinsicht schon das Richtige ahnenden Bemerkungen von Hottinger histor. Orient. p. 188 sq.

**) Dieſs hätte Hengstenberg nicht übersehen sollen Beitr. z. Einl. 3, S. 94 ff., dem wir übrigens in seiner Auffassung des Faktums ganz beistimmen.

am leichtesten eine derartige magische Vorstellung knüpfen liefs, als ein Annex der Mosaischen Institutionen sich geltend machten, in welcher Eigenschaft sie sich noch bis in die nachexilische Zeit erhielten, Sach. 10, 2. Als ursprüngliche Orakelgottheiten, wie gemeiniglich angenommen wird, erscheinen also die Theraphim keineswegs. Vielmehr ist ihre Bestimmung wohl die weitere der schützend und segnend im häuslichen Leben waltenden Gottheiten (vgl. auch 1 Sam. 19, 13.). Die Anwendung derselben als Orakel erhielten wohl die Theraphim gerade durch ihre Verbindung mit dem Ephod (vgl. Hos. 3, 4. Sach. 10, 2.), indem die allgemeinere ältere Vorstellung ihrer magischen Kraft in die speziellere ihrer wahrsagenden Wirkung überging. Dafür spricht auch die Etymologie des Wortes, wornach es durchaus nicht: dii fatidici bezeichnen kann (s. Gesenius, de Bar Alio et Bar Bahlulo II. p. 29.), sondern wie schon Schultens ad Hariri cons. 3. p. 155. richtig erkannte, mit dem Arab. ترف, bonis commodisque vitae affluxit combinirt werden mufs. Unbegründet ist das dagegen von Tuch, z. Genesis S. 458. erhobene Bedenken, dafs ترف eigentl. mollem esse bedeute und überhaupt sekundär zu seyn scheine. תרף verwandt mit טרף (צרף, רפא u. a.) ist eigentl.: raffen, an sich reifsen, erbeuten, vom reichen Besitze gesagt. So steht das Syr. ܬܪܦ für verläumden (eigentl. zerreifsen), das Arab. von üppiger Lebensart, Genufs des Reichthums. Also sind תרפים recht eigentlich Götter des irdischen, häuslichen Glückes. — Wenn nun aber die Theraphim darnach eine so bestimmte Bedeutung in dem Hebräischen Volksglauben hatten und diesem ganz und gar angehörten, so fragt sich, wie sich dazu unsere Stelle verhält, wo dieselben in einer Beziehung auf die Chaldäische Mantik erscheinen. Es ist sehr voreilig daraus mit von Bohlen zu schliefsen, Ezech. bezeichne die Ther. als Babylonische Götter (z. Genesis S. 306.). Dagegen spricht schon, dafs unsere Stelle die einzige dieser Art ist und wir vom einem ausserhebräischen Cultus der Theraphim nichts wissen. Daher ist anzunehmen, dafs Ezech. hier die im Hebräischen Volksglauben recipirte Vorstellung von den Ther. gebraucht, um damit eine der Chaldäischen Religion angehörige analoge Idee zu bezeichnen. Sehen wir uns nach einer solchen Babylonischen Vorstellung um, so finden wir als ein treffendes Analogon die Schick-

sals- oder Glücksgötter, Gad und Meni, Jes. 65, 11. (vgl. dazu Gesenius, S. 283 ff. 337 ff. thes. I. p. 264.), welche auch, darin den Theraphim verwandt erscheinen, dafs sie als Hausgötter, durch Lektisternien geehrte Genien geschildert werden. Je weiter und unbestimmter der Begriff war, der sich an die Theraphim anschlofs, desto leichter konnte Ezech. hier dieselben, wo es ihm rein auf die Sache ankam, gebrauchen. Zu vergleichen sind dabei die ähnlichen ganz allgemeinen Bezeichnungen der Fortuna bei den Occidentalen; wie z. B. in der Inschrift: ἀγαθαὶ τυχαὶ καὶ ἐπισωτήριαι, Millius, dissertt. sel. p. 102.

Er beschauet die Leber. Das extispicium war bei den Babyloniern (vgl. Diodor. Sic. II, 29. auch s. Polyaen. IV, 19.) nicht minder Sitte wie bei den Römern. Dabei galt die Leber als der für die Divination wichtigste Theil des Opfers, die ἡπατοσκοπία war die Hauptsache, vgl. Böttiger, Ideen z. Kunst-Mythol. S. 76 ff. O. Müller, die Etrusker II, S. 180 ff. Wie sehr sich diese Superstition im Oriente erhielt, zeigt die interessante Stelle des Barhebraeus, chron. p. 125., wo es von dem Pseudo-Tiberius (im 8ten Jahrh. n. Chr.) heifst, er sey nach Edessa gekommen, und habe hier seinetwegen die Wahrsager befragt: ܗܘ ܕܐܡܪ ܠܗܘܢ ܕܢܩܪܘܢ ܠܓܠܓܠܬܐ ܘܢܫܐܠ ܠܗܘܢ ܘܐܬܐ ܗܘ ܕܐܡܪ ܠܗܘܢ ܕܢܩܪܘܢ ܠܐܒܪ ܗܪܡ „und er liefs Jemanden rufen, damit sie die Manen heraufcitirten (vgl. 1 Sam. 28, 7. Pesch. und über das ܓܓܠܬܐ Roediger, glossar. chrest. Syr. p. 44.) „und den Vorsteher der Haranenser *), damit er die Leber „beschaue, wie die Sache ablaufen werde“ (vgl. die treffliche Erläuterung der St. in Arnoldi, chron. Syr. Abulphar. emend. spec. p. 53 sq.).

27. Der König hält in seiner Rechten die Weissagung, wel-

*) Das Mesopotamische Haran (חרן), Carrae war damals ein berühmter Sitz Sabäischer Culte und astrologischer Weisheit, so dafs der Name Haranenser, wie Chaldäer von den dortigen Astrologen und Wahrsagern gebraucht wurde; vgl. Barhebr. chron. p. 176. Hottinger, histor. Orient. p. 169 sq.

die ihm gebietet Jerusalem im Sturme einzunehmen. Das קסם wird hier gewöhnlich Loos übers. und blofs auf das Loosen mit Pfeilen bezogen, vgl. z. B. Schnurrer. Aber unrichtig; denn קסם hat nirgends jene spezielle Bedeutung, sondern mufs hier gut wie Vs. 26. die Wahrsagung, die Entscheidung durch Wahrsagerei bezeichnen; b) absichtlich blickt der Prophet auf die verschiedenen Arten von Divination, welche Vs. 27. genannt sind, zurück: sie alle stimmen in dem קסם, der Entscheidung überein, so dafs der König durchaus nicht einem Bedenken in dieser Hinsicht Raum geben darf; c) die Worte לשום כרים וגו׳ beziehen sich dem Sinne nach auch noch auf קסם; dieſs kann sie nicht auf das bloſse Loos sich beziehen, sondern alle Angaben über das Verhalten des Nebukadnezar, wie sie die Divination bestimmte. — Vgl. übrigens die Anmerk. zu 4, 2. רצח heifst Mord, eigentl. Zermalmung, Ps. 42, 11. Richtig die Vulg.: experiat os in caede. Den Mund öffnen in der oder zur (beabsichtigten) Niederlage der Feinde, ist ein energischer Ausdruck für das Schlachtgeschrei erheben, worin sich die Kampfeslust, der Heifshunger der Angreifenden ausprägt. So entspricht es dem Sinne nach dem parallelen תרועה, und bezeichnet ist also das Kriegsgeschrei einmal seiner Intention (ברצח), sodann seiner Aeusserung nach (תרועה). Schon um jener Energie des Gedankens willen darf רצח nicht willkührlich geradezu f. Geschrei, Feldgeschrei genommen werden, sey es per metathesin f. צרח, oder im übergetragenen Sinne vom Schmettern des Tones, durchdringendem Geschrei gesagt — wogegen auch das häufige Vorkommen des V. רָצַח in feststehender Bedeutung spricht.

28—32. hängen auf's Engste zusammen. Die Weisung von oben ist nach dem Vorigen dem heidnischen Könige auf's bestimmteste ertheilt; er soll auf Jerusalem vor allen losgehen, es einnehmen. Wie verhält sich hiezu die Theokratie? Sie beharrt in ihrem Unglauben, ihrer Gottlosigkeit. Sie trotzt auf die göttlichen Verheifsungen. Diese sollen erfüllt werden, aber im Gegensatze zu dem Wahne der verblendeten Menge, durch Tod zum Leben, Untergang zum Aufgang und zur Herrlichkeit.

28. „Es scheint ihnen eine nichtige Wahrsagung.“ Sie die sonst jeder elenden Wahrsagung glaubten, wo es in ihrem Interesse liegt, glauben hier nicht. Zum Glauben gehört ein Wille, und daran fehlt es hier. Das: ihnen ist besonders hervorzuheben, wegen des doppelten להם und בעיניהם — ihre Einsicht steht in grellem Contraste zu Gottes Weisheit und Rathschluß. Man kann dieß nur auf die Judäer beziehen und mit der größten Willkühr denken einige wie Ephraem, Cocceius, Schnurrer, Eichhorn u. a. hier an die Babylonier, von denen gar nicht die Rede im Vorigen war, noch dem Contexte gemäß (vgl. den Gegensatz ורואו) seyn kann. — Die schwierigen Worte שבעי שבעות להם sind meistens aus Nichtberücksichtigung des Contextes sehr mißverstanden worden. Ganz verfehlt ist Ewalds Erklärung, welcher שְׁבֻעוֹת lieset und übers.: „sie glauben Wochen auf Wochen zu haben.“ Abgesehen von jener Aenderung, ist es rein unmöglich, diesen Sinn aus den Worten herauszupressen. Dieser ist noch dazu ganz unpassend: denn was half den Juden eine Wochen-Frist? Da sollte man doch wenigstens Jahresfristen erwarten, wo es sich um nichts geringeres als Zerstörung Jerusalems handelte. Gewöhnlich erklärt man die Sv. wie Rosenm.: denn Eidesverbundene sind ihnen die Chaldäer. „Judaei per falsos prophetas seducti, contemnent conatum Babyloniorum et auguria ista vana esse dicent, quod Chaldaei eis sacramento essent adstricti, quibus tamen ipsi fidem non servaverant. Quapropter Nebuc. in memoriam revocans violatam fidem, exstimulatus est in perniciem eorum.“ Falsch ist hier zunächst die Auffassung des שבעים als Participium f.: jurejurando obstricti. Sodann ist die *Ergänzung* der Chaldäer hier ganz willkührlich und unstatthaft. *Endlich bemerkt* Maurer dagegen mit Recht: quomodo tandem Judaei auguria ista contemnere potuerunt propterea quod Chaldaei sibi sacramento essent adstricti, quum ipsi fidem non servassent?! Nonne violato ab una parte foedere, jurejurando solvitur et altera? Aber Maurers eigene Erklärung ist nicht minder unzulässig, als die übrigen: non timebunt ista auguria; juramenta jurabunt eis (Chaldaeis) i. e. pro more denuo jurabunt foedifragi isti, Chaldaeos ita se reconciliaturos sperantes. Denn wie kann das להם hier plötzlich auf ein anderes, im Vorigen noch

dem gar nicht genanntes Subjekt gehen, als worauf sich auch das erste להם und בעיניהם bezieht? Auch ist der Gedanke unpassend. Die trotzige Zuversicht, womit die Theokratie der furchtbar drohenden Gefahr ins Antlitz schauete, mufs doch wohl einen andern Grund gehabt haben, als das Vertrauen auf — Meineide und die Chaldäische Leichtgläubigkeit. Diesen Feind hatte man schon von andern Seiten genugsam kennen lernen, um seine unerbittliche Strenge zu würdigen. Ich erkläre defshalb: „Eide der Eide sind ihnen“ d. h. die heiligsten Eide (vgl. 16, 7.) sind ihnen, nämlich von Gott, auf jene heiligen göttlichen Zusagen, dasjenige, was der Herr ihnen feierlichst zugeschworen hat, verlassen sie sich — ohne an dasjenige zu denken, woran dieser Schwur gebunden war, die conditio sine qua non. Die Sünde des Volkes beachten sie nicht, die doch so laut gen Himmel schreiet, um welcher willen selbst der heidnische König Rache nehmen will. Vgl. zur Sache Stellen, wie Ps. 105, 9 ff. (1 Chr. 16, 16 ff.); Luc. 1, 73. u. a. Gemeint sind die Habak. 3, 9. genannten „Schwüre der Stämme“, שבעות מטות, die den Stämmen von Gott feierlich ertheilte Zusage, wornach Gott für sie kämpfen, ihre Feinde überwinden, in Wundern sich zu Gunsten seines auserwählten Volkes verherrlichen will, vgl. auch 20, 42. Die Form שבעי darf schon wegen der in dieser Hinsicht bekannten Abnormität Ezechiels, wornach z. B. נפשים f. נפשות 13, 20. steht, nicht auffallen; hier ist sie vielleicht einfach aus dem Verhältnifs des stat. constr. zu erklären; vgl. 26, 13.; 34, 13. (Ewald krit. Gr. S. 321. und 319.). So pafst unsere Stelle treffend in den Context; vgl. namentlich zu Vs. 30.

עון, die Sünde, bezieht sich allerdings zunächst auf die Treulosigkeit, die Bundbrüchigkeit des Zedekias (Vs. 30.). Mit Absicht braucht aber Ez. das allgemeine Wort. Die Sünde Judahs steht im grellen Gegensatze zu seinen kühnen Hoffnungen, seinem Pochen auf den göttlichen Schutz. Der Ausdruck selbst spielt an auf das Gesetz vom Eiferopfer, welches auch ein Opfer des Andenkens, welches Sünde ins Andenken bringt, מנחת זכרון מזכרת עון, Num. 5, 15. heifst, wodurch der Mann Jehovah die Missethat seines ehebrecherischen Weibes zur Rüge und Rache ins Andenken bringen wollte (Bähr, Symbol. II, S. 446.). So ruft auch

Nebuk. selber den Fluch Jehovas herab auf sein bundbrüchige Volk.

29. Oeffentlich, mit frecher Schaamlosigkeit sündigt die Theokratie; vgl. Hos. 7, 1 ff. Gott kann nicht mehr hinblicken auf jenen Gnadenbund. Er muſs vermöge seiner Gerechtigkeit strafend einschreiten.

30. Da fällt das Auge des Propheten wie unwillkührlich auf den frechen königlichen Sünder, den Zedekias. In ihm, dem Angehörigen des Davidischen Hauses concentrirte sich jener heilige Bund der Gnade, auf welchen das Volk sich stützte, Vs. 28. Die glänzendsten Verheiſsungen fanden hier ihren Culminationspunkt. Er meinte am meisten in dieser Hinsicht sich hochfliegenden Gedanken überlassen zu können, deren Nichtigkeit schon mehrfach das scharfe Wort des Propheten klar dargelegt hatte (vgl. Cap. 12. 17.). Aber in ihm stellte sich auch der Gegensatz von Gnade und Sünde, wie er in der Masse hervortrat, am augenscheinlichsten dar. Er schritt auf der Bahn der Sünde unaufhaltsam weiter, während er sich stolzer Sicherheit überlieſs. An ihm sollte dieses Wort erfüllt werden, als ein Zeichen für viele. So soll er am wenigsten ärndten wie er meinte, sondern selber elendiglich fallen zur Strafe für seine Sünde.

Hingerissen von der ganzen Energie dieses Gedankens, wie sich hier die Verheiſsungen brechen an der menschlichen Sünde sieht der Prophet schon den König in den Händen der Feinde als ihr Schlachtopfer. Und du durchbohrter, gottlose Fürst Israels. חלל ist jedenfalls durchbohrter, nicht profanus (vgl. zu Vs. 19. und 34.). Es ist gerade dieſs die Absicht des Propheten zu zeigen, wie Zedek. dem Schwerdt Jehovas verfallen, zuerst unter seinen Streichen fallen müsse. Der Ausspruch sieht wieder auf Vs. 17. zurück, und macht von dem allgemeineren Ausspruche über „die Fürsten Israels“ nur die speziellere Anwendung auf den ersten unter ihnen, den Fürsten. Wenn Grotius bemerkt: Sedekiam alloquitur, cum quo submissius agit Jeremias, hic liberius, quia non erat sub imperio Sedekiae, so ist dieſs dahin zu restringiren, daſs wir hier jeden Gedanken an eine äusserliche Klugheitsmaaſsregel, oder wohl berechnete Absichtlichkeit fern zu halten haben. Nur soviel ist daran wahr, daſs die äusseren Umstände, in welche Gott beid

Propheten gestellt hatte, auch eine innerlich modifizirte Stellung beider dem Zedekias gegenüber zur Folge haben mufsten. Beide Propheten, jeder in seiner eigenthümlichen Sphäre, und doch im Wesen so durchaus einverstanden, durchschaueten klar die Aufgabe des ihnen gewordenen Berufs, dessen Gränzen sie um so weniger überschreiten durften, je inniger sie von der höheren göttlichen Nothwendigkeit desselben durchdrungen waren.

Die Worte: „dessen Tag gekommen ist zur Zeit der Sünde des Endes", wollen zunächst sagen, dafs das heranrückende Strafgericht den König gerade vor allen treffen solle. Der allgemeine Gerichtstag ist es für ihn noch in einem besonderen Sinne. עון קץ ist nicht, wie Schnurrer will: pravitas summa, extrema, fini proxima, sondern wie Rosenm., Hengstenberg (Christol. 3, S. 643.) richtig erklären: der Frevel, welcher den Untergang, das Ende herbeiführt, wo also die Gesammtsünde des Volkes auch ihre Gesammtstrafe findet; vgl. 7, 2. 3. und besonders 35, 5., wo der Parallelismus diese Erklärung ganz nothwendig macht. Dem allgemeinen Gerichte soll am wenigsten der zu der Häufung der es hervorrufenden Sünde so viel beitragende Fürst entgehen.

31. Die Rede wird noch umfassender. Mit dem Ausspruche, Vs. 30., war noch keineswegs die falsche Hoffnung des Volkes, Vs. 28., zu Boden geworfen. Sie konnte und brauchte sicht nicht allein an den Zedekias anzuschliefsen. Sie ruhte auf den Eiden Gottes überhaupt, seinen hohen Segnungen im Allgemeinen: also zunächst auf dem theokrat. Königthum überhaupt, dann auf dem Priesterthum. Da thut nun der Prophet den energischen Ausspruch: Gott werde das Priesterthum in gleicher Weise wie das Königthum dem Volke entreifsen. Mit einem feierlichen: „so spricht Jehovah" leitet er einen Gedanken ein, welcher alle Schrecknisse der Strafe in sich zusammen fafste, dieselbe ihrem tiefsten Wesen nach offenbarte, woraus sich alles andere Wehe dann von selbst ergab. Es war das Todesurtheil des Volkes als Bundesvolk, zu dessen Grundbedingungen gerade jene beiden Unterpfänder der göttlichen Gnade, seine eigentlichen Grundsäulen, Davidisches Königthum und Aharonitisches Priesterthum gehörten. — Man entfernt die Priestermütze, man nimmt hinweg die Königskrone. Die Verba:

הסיר und הרים sind nothwendig schon wegen der folgenden: השפיל und הגבה als Infinitive zu fassen, nicht aber als Imperative, wie viele wollen. Denn weit entfernt sich mit der Person des Zedekias allein zu beschäftigen, giebt dieselbe dem Propheten vielmehr Veranlassung den Vs. 30. ausgesprochenen Gedanken zu erweitern. Der Satz ist ein ganz allgemeiner. Dazu paßt der Infin. trefflich, wodurch die Handlung rein in sich ohne nähere Bestimmung ausgedrückt wird; vgl. 23, 30. Sach. 14, 12.

Die מצנפת ist die Mütze, der Kopfschmuck des Hohepriesters, hier deutlich unterschieden von der עטרה, der Königskrone. Jener Name kommt nur noch im Pentat. vor, und kann demgemäfs an unsrer Stelle bei der Sitte Ezech. sich aufs engste an denselben anzuschliefsen, ebenfalls nur von dem hohepriesterlichen Schmucke gebraucht seyn. Der Kopfschmuck des Hohepriesters galt mit Recht als ein Hauptbestandtheil seiner Amtstracht. In demselben concentrirte sich kraft der auf dem dazu gehörigen goldenen Stirnbande (ציץ) befindlichen Inschrift קדש ליהוה, die Idee des hohenpriesterlichen Amtes; weshalb auch jenes Insigne Sach. 3, 5. ganz besonders hervorgehoben, und als bedeutungsvoll angesehen wird. Diese Bedeutung ist aber schon Exod. 28, 38. selbst ausgesprochen. Es war, wie Bähr, Symb. 2, S. 145. schön bemerkt, das Zeichen der Heiligung, das vorzugsweise der Hohepriester trug, weil von ihm als dem Haupte des Priestervolkes, dem Priesterkönige, alle Heiligung für Israel zuletzt ausgeht und in ihm die Idee der Heiligungsvermittelung sich vollendet; sehr passend war somit sein Hoheitszeichen auch zugleich Heiligungszeichen. — Die מצנפת ist aber auch im A. T. genau unterschieden von der מגבעה, der Kopfbedeckung der gewöhnlichen Priester. Erst Josephus (ant. 3, 7, 3.) und der Talmud (vgl. tract. Joma p. 167. 173. ed. Sheringham.) verwechseln beides. Ezech. nennt gerade das vornehmste insigne der priesterl. Würde, in welchem die Idee des Priesterthums überhaupt culminirt. Das Hohepriesterthum schliefst daher das Priesterthum mit ein; wo jenes aufhört, ist dieses von selbst vernichtet. Unrichtig der Chald.: auferam cidarim a Seraja, sacerdote magno et tollam coronam a Zedekia rege. Nicht von Personen, sondern von der

Würde überhaupt ist die Rede. Daher der Priester-Mütze die Königskrone beigesellt wird. Gut sagt Theodoret: ἑκάτερα τοίνυν ἡγεμονία τὰ ἑαυτῆς ἀποθέσθω σύμβολα· αὕτη γὰρ, φησὶν, ἡ πολιορκία οὐκ ἔοικε ταῖς πάλαι· τέλος γὰρ ἔλαβεν ἡ καθ' ὑμᾶς βασιλεία. — Es fragt sich aber wie der Prophet von einem der königlichen Würde analogen Aufhören des Hohepriesterthums mit der Zerstörung Jerusalems reden konnte. Dagegen scheint sich die historische Wirklichkeit aufzulehnen, sofern das Hohepriesterthum nach dem Exil noch fortdauerte. Allein sieht man genauer zu, so hat der prophetische Tiefblick hier nicht sowohl die äussere Erscheinung als das innere Wesen des Amtes klar erfafst und treffend bezeichnet. Mit dem nachexilischen Hohepriesterthum verhält es sich gerade so wie mit dem damaligen Tempel. Beides auf das engste nach göttlicher Ordnung mit einander verbunden, war nicht mehr dasselbe, was es vor dem Exile gewesen war. Es war ein Schatten der alten Herrlichkeit, wie der Tempel ein blofs provisorischer war für einen abnormen Zustand der Dinge. Beiden sah man es an, dafs sie sehnlichst eines andern harrten, um demselben Platz zu machen. Dieſs gab sich auch äusserlich kund, sofern dem Tempel die Bundeslade fehlte, dem Hohepriester das Urim und Thummim den Gebrauch versagte, Esra 2, 63., wie dieſs auch die Talmudisten, und Rabbinen gestehen. Vgl. Schirmer, obss. in J. Esrae I p. 17.: caussa hujus defectionis non in eo posita videtur, ut signa tantum amissa fuerint, sed in ipsis Judaeis, quorum nemini animus ille divinus inerat, porro inerat, quum deteriores facti alium potius et plane diversum induerint sensum, qui non aptus erat ad verbum divinum accipiendum. In der merkwürdigen Stelle tract. Sota p. 1069. ed. Wagenseil. heifst es, mit der Zerstörung hätten aufgehört die Urim und Thummim und der König aus Davids Stamm, und die Restitution derselben sey erst zu gewärtigen, wenn die Todten auferstehen und der Messias, Davids Sohn, erscheinen werde. Wie nun für die Exulanten das Hohepriesterthum ganz quiescirte, und nach dem Exile nur ein Schatten desselben blofs provisorisch aufgerichtet wurde, so kann dieſs für die Prophetie keine weitere Bedeutung haben. Diese erblickt in der Cessation und der Veränderung der alten göttlichen Ordnung schon dasjenige, was sich dem Wesen nach darin kund gab — die Auf-

hebung selbst. Für sie dauert das Exil fort, wenn auch äusserlich das Elend desselben vermindert ist, für sie sind Exil und Erscheinung des Messias eng verbundene Fakta. — Mit Unrecht haben manche Ausll. diese doppelte Beziehung auf Hohenpriesterthum und Königthum hier verkannt, und blofs an letzteres gedacht. So meinten einige, wie Gussetius, lex. p. 1367.: "מצנ datur regi, qui est summus in politico ordine, ut pontifex in ecclesiastico. Andere meinten, es werde hier ein doppelter Kopfschmuck des Königs gemeint, wie sich Schroeder de vest. mul. Hebr. p. 365. dafür auf die klassischen Stellen beruft, wornach der Persische König ein Diadem und eine hohe Tiara als Hauptschmuck trug. Allein von einer solchen gerade nur den Persern eigenthümlichen Sitte wissen wir bei den Hebräern nichts: es ist überall nur von Einem Kopfschmucke derselben die Rede, von welchem sich gerade der hohepriesterliche durch seine zwey eigenthümlichen Bestandtheile wesentlich unterschied. Für beide ist נזר das allgemeine Wort; wogegen עטרה nur speziell von der goldenen Königskrone steht; vgl. 2 Sam. 12, 30. Ps. 21, 4. *).

*) Darnach ist Hengstenberg's Ansicht Christol. 3, S. 645. zu berichtigen. Unerweislich ist auch desselben Behauptung, dafs die Hebr. Königskrone nicht die heutige Form, sondern die eines Diadems hatte, wofür er sich auf Hiob 31, 36. beruft, wo aber das verb. עכר gar nicht einmal umbinden, sondern anbinden bedeutet und überdiefs der kühne bildliche Ausdruck für die eigentliche Beschaffenheit der Sache nicht beweisend seyn kann. Endlich ist es auch unrichtig, wenn H. meint, der Plural עטרות stehe auch da, wo nur von einer Krone die Rede sey. Sach. 6, 11. ist von mehreren Kronen die Rede, um die besondere Majestät des Messias, der διαδήματα πολλά in sich vereinigt (Apoc. 19, 12.) zu bezeichnen, Vs. 13., wie irdische Könige sich die Krone der überwundenen aufzusetzen pflegten, 2 Sam. 12, 30. Hiob 31, 36. gehört aber gar nicht hieher; denn es ist zu übers.: „Kronen gleich" d. h. wie Kronen angebunden zu seyn pflegen.

וזאת לא וזאת. Faſst man das vorhergehende richtig, so kann וזאת sich natürlich nicht auf die Königskrone allein beziehen. Es muſs, wie auch V. 32. zeigt, neutral genommen werden, weſshalb es auch nach Ewalds Bemerkung Vs. 32. mit dem Mascul. construirt ist. Quae nunc est rerum conditio, eadem amplius locum non habebit. Schnurrer. Das לא וזאת ist als Ein Wort aufzufassen, wie die Negation sich oft mit besonderer Kraft einem Nomen anschlieſst, als Litotes, um das gerade Gegentheil des darin enthaltenen Begriffes auszudrücken; wie in לא אל, das gerade Gegentheil Gottes, ein Götze, לא עץ das Gegentheil vom Holze, der Mensch; Gesenius, thes. 3. p. 734. Ganz analog unserer Stelle ist Jerem. 48, 33.: הידד לא הידד, der Jubelruf ist Nicht-Jubelruf, d. h. das gerade Gegentheil, Jammergeschrei. So auch hier: dieses da (d. h. was gegenwärtig als Glanzpunkt der Theokratie leuchtet) ist nicht dieses d. h. wird in sein direktes Gegentheil sich umwandeln, als Nichtigkeit erscheinen.

Das Niedrige wird erhöht, das Hohe erniedrigt. Der Prophet erweitert den letzten Gedanken noch mehr. Ueberhaupt, sagt er, leidet hier der alte Ausspruch, wornach Gott mit einem ganz anderen Maaſsstabe miſst und nach gerade entgegengesetzter Norm urtheilt als Menschen zu thun pflegen, (vgl. Jes. 2, 12.; 10, 33.) seine volle Anwendung. Eine allgemeine Umkehr der Dinge geht von dem Herrn hier aus. An die Stelle der alten Ordnung soll eine neue treten. — Das ה— in השפלה ist nicht überflüssig. Jene Form selbst ist erst von Hupfeld nach ihren verschiedenen Seiten hin genügend erörtert worden, Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. II, 3, S. 460 ff. Unser Fall braucht nicht gerade zu denjenigen gerechnet zu werden, in welchen das ה— ohne seine eigentliche Bedeutung gebraucht wird und sich das Gefühl derselben ganz verloren hat (Hupfeld, S. 467 ff.). השפלה ist eigentlich: zu dem Niedrigen hin gewandt, und giebt dadurch diesem Worte (daſs es dem entsprechenden הגבה nicht angehängt ist, hat seinen äusserlichen Grund in dieser Wortform) eine besondere Kraft; sofern es dadurch zu einem in sich abgeschlossenen Begriffe erhoben und durch eine constr. praegnans

mit dem folgenden הגבה verbunden ist. Weil man Gott als Subjekt dem Sinne nach zu ergänzen hat, ist das השפלה sehr bezeichnend für die Idee der Herablassung Gottes zu dem Niedrigen. An einen Schreibfehler darf hier mit Ewald, krit. Gr. S. 322. am wenigsten gedacht werden.

32. Das dreymalige ערה erklärt näher das לא זאת Vs. 31. Das: „Nicht-dieses" besteht in einer völligen Umkehr der Dinge. Das ἀπ. λεγομ. ערה, subversio erklärt sich wohl am besten aus einer Anspielung auf Jes. 24, 1. und die dort beschriebene gänzliche Umkehr der Dinge; Kueper, Jer. S. S. int. p. 96. Das Suffix in אשׁימנה kann sich darnach nur auf das זאת Vs. 31. zurückbeziehen, nicht etwa auf die Krone, oder gar auf ארץ, das Land, (wie Hengstenb. a. a. O. will) wovon im vorigen nicht die Rede war, und was auch nicht durch die Beziehung auf Jes. 24, 1. gerechtfertigt wird. — גם זאת, auch dieſs d. h. auch dieser Umsturz der Dinge soll nicht Bestand haben, auch was so unmittelbar aus jener Verkehrung der bisherigen Ordnung der Dinge hervorgeht, ist von keiner Dauer. Ganz richtig schon Tanchum: neque haec conditio erit durabilis. „So folgt Umsturz auf Umsturz; nirgends ist Ruhe, nirgends Sicherheit; alle Dinge befinden sich im Flusse, bis zur Erscheinung des grofsen Wiederherstellers und Friedensfürsten." Hengstenberg.

Bis dafs kommt der, welchem das Recht ist und ich gebe es ihm. Ganz unstatthaft ist die zuletzt von Hengstenberg vorgetragene Deutung, wornach משׁפט hier das Recht auf eine Sache, und darnach das Recht des Messias auf den Kopf bund und die Krone, deren frühere Besitzer durch ihre Gottlosigkeit das Recht auf sie verloren, bezeichnen soll. Denn einmal ist משׁפט durchaus nicht Anrecht, sondern stets in den angef. Beispielen: das mit einer Sache verbundene Recht, die Gerechtsame; am allerwenigsten aber kann es dieſs bedeuten, wo es so absolut, ohne nähere Genitiv-Bestimmung steht, wie hier. Sodann ist der Gedanke, wornach hier das Anrecht auf Kopfbund und Krone verstanden werden soll, zu weit hergeholt, er steht gar nicht in unmittelbarer Verbindung mit dem ersten Theil des Vs., woran sich unser Satz aufs engste durch das עד anschliefst.

Endlich hat H. die hier so wichtige Beziehung unsrer Stelle auf Gen. 49, 10. ganz übersehen; sie paſst gar nicht zu seiner Auffassung. — המשפט, ist das objektive Recht, das Recht und seine Handhabung, das Recht, wie es sich im richterlichen Amte herausstellt. Es steht vorzugsweise und im höchsten Sinne nur Gott zu; daher es heiſst: המשפט לאלהים הוא, Deut. 1, 17., der dasselbe dem Menschen, namentlich den Herrschern als ein Abbild seiner Würde mittheilt und verleiht; 1 Regg. 3, 9 ff. Das in der irdischen Theokratie theils nur unvollkommen zur Erscheinung kommende theils in mehrfachen Aemtern, namentlich dem königlichen und hohenpriesterlichen (Exod. 28, 29.) repräsentirte משפט erscheint am vollkommensten im Messias, Dieser ist der eigentliche wahre Handhaber und Hersteller des vollkommenen Rechtes auf Erden; vgl. Jes. 9, 6.; 42, 1.; Jerem. 23, 5.; 33, 17.; Ps. 72, 1., der daher auch die höchsten Würden der Theokratie jener ihrer Grundidee nach in sich vereinigen und darstellen muſs. *Ihm gehört das Recht an*, nach unsrer Stelle als der Inhaber des רוח המשפט und dessen wahrer Handhaber, wie Michaelis trefflich sagt; cujus est summum judicium non in Israelem tantum, sed in totum mundum. Hoc suo more de Zorobabele exponit Grotius, et quidam magis perverse de Nebucadnezare (so zuletzt Schnurrer; s. dagegen Jahn, herm. s. 2, p. 78.); at omnium rectissime nostrates cum Abendana Messiam s. Christum ex posteris Jechonjae intelligunt, cui et sacerdotium et regnum tradendum fuit, secundum promissiones saepius repetitas, vid. Sach. 6, 12. 13. Ps. 110, 1. 4. tamquam regi regum et domino dominorum. So erscheint der Gedanke in seiner rechten Beziehung zum vorigen. Das משפט steht *entgegen dem* עוה, dem gewaltsamen Umsturze aller bestehenden Verhältnisse, der Verkehrung aller Ordnung, welche Gott zuläſst, damit das wahre Recht und die dadurch herbeigeführte neue Ordnung der Dinge eintreten könne. — So erledigt sich auch das Verhältniſs unsrer Stelle zu Gen. 49, 10. Nur einer oberflächlichen Ansicht der ersteren ist es zuzuschreiben, daſs man in ihr eine Bestätigung der Lesart אשר לו f. שִׁלֹה in der Gen. noch immer zu finden meint (vgl. z. B. Sack, Apologetik S. 268. 2te Aufl.). Daſs aber Ezech. wirklich auf jene Grundweissagung zurücksieht, gewinnt

durch die häufigere Berücksichtigung derselben bei unserm Propheten (vgl. 19, 2. 10 ff. 21, 15.) nicht geringe Wahrscheinlichkeit. Aber auch der Sinn führt auf eine entschiedene innere Verwandtschaft beider Stellen. Das שִׁילֹה der Gen. erklärt oder umschreibt Ezech. durch: אשר לו המשפט. Nicht das אשר לו entspricht zunächst dem שילה sondern das המשפט. Recht und Friede, Friedensgenufs, wie er Judah nach seinen Kämpfen (Vs. 9.) in der Gen. geweissagt wird, sind Correlatbegriffe. Ohne Recht, Herstellung, gründliche und vollendete Handhabung desselben giebt es nach ächt theokratischer Anschauung keinen wahren Frieden; vgl. z. B. Jes. 9, 6. So nennt die Gen. den effectus, Ezech. die causa efficiens desselben Gegenstandes. Aber es ist zugleich zu beachten, dafs Ezech. das שילה durch den persönlichen Begriff "אשר לו המ umschreibt. Diese Auffassung ist dann gerade besonders erklärlich, wenn שילה nicht in dem abstrakten Sinne: Ruhe, sondern als abstr. pro concr. f. Ruhe-Spender von Ezech. genommen wurde. So konnte er mit vollem Rechte an die Stelle dessen „welcher den Frieden spendet" setzen den, welcher das Recht bringt und dadurch dem Zustande der Verwirrung und Auflösung ein Ende machend, Harmonie und Frieden herbeiführt. Wir haben in Ezech. somit nicht nur die älteste Messianische Auffassung jener Stelle, sondern auch die Anerkennung der Idee eines persönlichen Messias in derselben, in welcher Beziehung auch die vielfach misverstandene Uebers. des Onkelos übereinstimmt, die nur eine Zusammenstellung der Stelle der Genes. mit der unsrigen enthält. — Indem sich so der Prophet auf die alte Weissagung stützt, tritt er dem Misbrauche, welchen die Selbstsucht jener Zeit von derselben machte (s. Vs. 15.) schroff entgegen. Die fleischliche Auffassung begnügte sich mit der rohen Anwendung derselben auf den damaligen König, die Gegenwart in ihrer ganzen sündhaften Erscheinung: ihr tritt nun die Idee jener höheren göttlichen Ordnung entgegen, welche das Bestehende vergehen und gleichwohl aus demselben ein Neues, Gott wahrhaft wohlgefälliges hervorgehen lassen will. Aus der Anspielung auf eine so wohlbekannte, vielgebrauchte Weissagung erklärt sich auch die Kürze des Ausspruches. Er bildet einen höchst energischen Schluss und Ruhepunkt für die prophetische Rede. Wie

dort der Erzvater in der weiten Ferne ein Licht aufgehen und seinen Glanz über das Dunkel der Jahrhunderte verbreiten sieht, so durchblitzt auch bei Ezech. derselbe Strahl herrlicher Hoffnung die düstere Nacht der Verwirrung und des namenlosen Elendes, von welcher er sich umgeben sieht.

33. Die Parallele: Ammons Verschuldung und Strafe. Vgl. zu Vs. 23. An der Spitze seiner Sünde steht sein Hohn gegen Judah (חרפתם vgl. Zefanj. 2, 8. Ezech. 25, 3. 6). Dadurch scheint es im scharfen Gegensatze zu der entarteten Theokratie zu stehen; doch nur äusserlich. Innerlich ist es dieselbe Grundgesinnung, das schamlose Selbstvertrauen, der freche Uebermuth. — להכיל wird falsch von vielen für להאכיל, ad consumendum genommen. Dazu paſst weder das מרוטה (vgl. Vs. 14.) noch למען ברק. Ueberdiefs steht להכיל noch Ezech. 23, 32., wo jener Sinn gar nicht anwendbar ist. Richtig ist also die Herleitung von כול, indem man entweder mit Schnurrer, Ewald erklärt: nach Fassung, ad sustinendum d. i. nach Möglichkeit, möglichst, oder auch כול ist vertauscht mit יכל (vgl. Hitzig z. Jes. S. 12.): nach Vermögen, quantum fieri potest. Der Begriff des Infin. ist hier schon ein ganz adverbialer geworden.

34. Auch in der Aeusserung seiner Sünde, dem Vertrauen auf die Götzen, und die falsche Weissagung, die mit nichtiger schmeichlerischer Lüge das Herz bethört, stimmt Ammon mit Judah überein. Daher theilen beide dasselbe Loos. Falsi prophetae et harioli persuadebant populo nihil mali ipsi a Chaldaeis metuendum, posse ipsum secure Judaeos persequi et affligere. Dathe. Das לתת hängt von dem vorigen Vs. ab, und das vorangehende ב in בחזות ist dem Sinne nach s. v. a. ungeachtet. Trotz der falschen Weissagungen, worauf sich Ammon verläſst, soll das Schwerdt es ergreifen, und zugesellen (נתן אל) den durchbohrten Judahs. Den Hälsen der durchbohrten der Gottlosen d. h. derjenigen, welche aus jener gottlosen Masse der Judäer durchbohrt sind (vgl. Vs. 19. 29.). Colla occisorum poetice dicuntur pro occisis ad innuendum truncos illos relictos esse, quorum a collis capita fuissent avulsa. Schnurrer.

35. Wie bei Judah so erweiset sich auch bei Ammon der

Uebermuth als vollkommen nichtig; fruchtlos ist jeder Widerstand. Die Redensart: הָשִׁיב אֶל־תַּעֲרָה, ähnlich unserm: einstecken, wird wie auch שָׁלַח ziehen (Hiob 20, 25.) ohne חֶרֶב gebraucht. הָשֹׁב kann füglich Imperativ seyn (vgl. für die Form Jes. 42, 22. Ewald, Gr. §. 291.) und die bloſse Anomalie des Genus berechtigt bei einem Schriftsteller wie Ezech. noch nicht das verb. mit Schnurrer für den Infin. zu nehmen. — An einen Gebrauch des Schwerdtes von Seiten Ammons ist nicht zu denken; weit entfernt aus seinem Lande (vgl. zu 16, 3.) dem Chaldäer entgegen zu ziehen, wird es nicht einmal zum Angriffe kommen, es soll im eigenen Lande seinen schmählichen Untergang finden.

36. 37. Der Prophet verläſst das Bild vom Schwerdte und wählt das vom Feuer, ähnlich wie zu Anfange des Cap. Vs. 2 ff. Jehovah bläset eine Feuergluth gegen Ammon und übergiebt es den Schmieden des Verderbens. Das Land geht in Feuer auf, trieft von Blut. Sein Gedächtniſs wird auf immer getilgt (vgl. 25, 10.). In diesem letzten mit energischer Kürze ausgesprochenen Gedanken ist der groſse Unterschied zwischen Judah und Ammon enthalten. Es bildet dieser kurze Ausspruch einen grellen Contrast zu dem gleichfalls so energischen Schluſssatze, Vs. 32. An eine neue Ordnung, an Wiederherstellung überhaupt ist hier nicht zu denken; hier ist nur Untergang und keine Hoffnung. — Das Bild in Vs. 36. ist wohl theilweise aus Jes. 54, 16. entnommen, wo es in freilich verschiedener Tendenz heiſst: „ich schaffe den Schmied, der anfacht die Kohlengluth und eine Waffe hervorbringt für sein Werk; ja ich schaffe das Vertilgungs-Werkzeug (מַשְׁחִית, nicht: Verwüster, wie viele wollen) zum Verderben.“ Hieraus erklärt sich der sonst auffallende, kühne Ausdruck: חַרְשֵׁי מַשְׁחִית, wobei es ungereimt ist, mit Ewald an „Höllenteufel“ (sic!) zu denken. — בְּעֵרִים kann nicht heiſsen: ardentes, glühend vor Zorn, wie das Verb. nie gebraucht wird. An sich haltbarer ist die Uebers.: thörigt, unsinnig (Vulg.: insipientium); denn so steht בָּעַר Ps. 94, 8. Jerem. 10, 8. Aber dem widerstrebt der Context; jener Gedanke ist hier ganz fremdartig. Es bleibt sonach nur übrig, בְּעֵרִים für: feroces, wilde, grausame Menschen, zu nehmen. So die LXX.: βαρβάρων,

Dieser Gebrauch erscheint namentlich im Syrischen, und gehört wohl dem späteren Sprachgebrauche des Ezech. an. Das hier von der Pesch. gebrauchte: ܒܥܪܝܪ̈ܐ bedeutet: feroces; vgl. 2 Timoth. 3, 3. Pesch. Lorsbach, Museum I. p. 23. Das Verb. ܐܬܒܥܪ bedeutet nach Bar Bahlul: ferus factus est, ferociit, das Substant. ܒܥܪܝܪܘܬܐ, feritas, immanitas.

Cap. XXII.

In hohem Fluge der Begeisterung hat der Prophet die Gröſse der göttlichen Strafe beschrieben und damit den Gegenstand, von welchem er ausging Cap. 20. etwas aus den Augen verloren: die Aufdeckung und Darlegung der Sünde und Verschuldung des Volkes. Dieses Thema nimmt er hier wieder auf, 22, 2. Nicht ohne besondere Energie schlieſst sich diese Rede an die letzte gegen Ammon. Sie soll jeden Gedanken der Ueberhebung und Selbstgefälligkeit niederschlagen. Der so hart gestrafte Spott Ammons über Judah, ist auf letzteres gesehen, reichlich verdient und verschuldet, so daſs 22, 4. wieder auf 21, 33. zurücksieht.

Der Prophet führt zwey Hauptgedanken durch: einmal die Mannigfaltigkeit der Sünde in allen nur möglichen Erscheinungsformen, Vs. 2—16.; sodann die Ausdehnung und Verbreitung der Sünde durch alle Stände der Theokratie (Vs. 23—31.). Zwischen beide Theile schiebt der Prophet eine allegorische Rede, Vs. 17—22. worin er die gänzliche Verderbtheit Judahs, das durchaus adäquate Verhältniſs von Schuld und Strafe darlegt.

2—5. Die Hauptanklage summarisch angegeben: Blutvergieſsen und Götzendienst wohnt in Jerusalem. Alle Pflichten gegen Gott und Menschen sind schnöde verletzt. Dadurch es hat selbst seine Strafzeit herbeigeführt. Mit Recht spotten seiner alle Völker. — עתה, ihre Strafzeit, wie יומו, 21, 30. Demselben entspricht das עליה, nicht: apud se, wie Maurer meint, sondern wegen des folgenden לטמאה, über sich. Es hat sich Jerusalem mit Götzen gleichsam beladen, als einer entsetzlichen Last und Schuld. — Deine Jahre, bedeutet in diesem Contexte: die dir von Gott bestimmten Jahre, des Elendes und der Strafe; vgl. den Ausdruck: das Jahr ihrer Heimsuchung, Strafe,

bei Jeremias, 11, 23.; 23, 12. — Befleckt dem Namen nach, reich an Verwirrung. In dem Spottrufe wird gesagt: Name und Wirklichkeit entsprechen einander genau. Für die Berechtigung Jerusalem den schmählichen Namen zu geben zeugt ihr Schicksal, die Strafe der „Verwirrung", mit welcher Gott sie geschlagen; vgl. 7, 7. Deut. 7, 23.; 28, 20., besonders Sacharj. 14, 13.

6 ff. Aufzählung einer Menge von Sünden jeder Art, welche sich in Jerusalem finden. Der Prophet hat dabei vornehmlich den Abschnitt Levit. 18—20. vor Augen, der hier zur Anwendung besonders geeignet war, da er im Gegensatze zu den Sünden heidnischer Völker, Israel als das abgesonderte Bundesvolk, von dessen levitischer Reinheit früher ausführlich gehandelt war, zu einer dieser entsprechenden inneren sittlichen Reinheit, in einer Reihe von Vorschriften auffordert (vgl. über denselben Ranke, Untersuch. I, S. 105 ff. II, S. 86 ff.). — Malerisch schildert der Prophet das wilde Durcheinandergehen, das verworrene Treiben der Sünde nach allen Richtungen hin. Wo das Auge hinfällt, stößt es auf rohe Aeusserungen des Bösen. Die Rede sondert sich zunächst nach dem wiederkehrenden Refrain: „um Blut zu vergiessen", (Vs. 6. 9. 12.) sofern von vorn herein Jerusalem für eine Blutstadt, Vs. 2. erklärt war, dieser Gedanke daher vorzugsweise die Seele des Propheten erfüllt. Er erblickt überall Todsünde, Blutschuld, also die ärgste Verschuldung, die unmöglich dem Arme der Gerechtigkeit Gottes sich entziehen kann. Sodann verbindet der Prophet in den drey so entstehenden Hauptsätzen, Vs. 6—8. 9—11. 12. stets die Sünden gegen den Nächsten mit denen gegen Gott, deren enger Zusammenhang auch im Pentateuche aufs entschiedenste hervorgehoben wird und worauf bereits Vs. 4. hinwies, dessen Gedanke hier weiter ausgeführt wird. So entsteht folgender, bisher unbeachtet gelassener schöner Zusammenhang der Rede. a) Vs. 6—8. Schilderung der Gewaltsamkeit, des Uebermuthes gegen den Nächsten. Die Macht wird zur Gewaltthat, zur Umkehrung der göttlichen Ordnung benutzt (das אִישׁ לְזֹרֹעַ, kann in diesem Zusammenhange nur heißen: ein jeder nach seinem Arme hingewandt, d. h. nicht auf die Gerechtigkeit, sondern nur die Macht, die physische Obergewalt blickend und dadurch Recht in Unrecht verkehrend. Fremdartig ist dagegen

der Gedanke, den andere hier finden, der jedesmal Mächtige sey auch zugleich durch die bloſse Gewalt Fürst, nach dem von Jarchi hieher gezogenen Sprichworte: כל דאלים גבר, quicunque fortis est, praevalet). Andererseits empören sich die Kinder gegen die Eltern. Der Hülflose (Fremdling, Wittwen, Waisen) ist des ihm gebührenden Schutzes beraubt, der Willkühr des Uebermuthes preisgegeben. Wo so der Uebermuth sich gegen Menschen geltend macht, da tritt er auch gegen Gott hervor: man verachtet das Heilige, entweihet die Sabbathe des Herrn. — b) Vs. 9—11. Herrschend ist neben dem Uebermuthe die Verläumdung (über רכיל, s. unten) d. h. die Verkehrung der Wahrheit in Bezug auf den Nächsten in Lüge. Damit geht Hand in Hand die Verdrängung der Wahrheit in Bezug auf Gott: der wahre reine Gottesdienst muſs der Lüge des Götzendienstes weichen, der dann sein ganzes Heer von Gräueln nach sich zieht (die Vs. 10 und 11. genannten Unzuchts-Sünden, die זִמָּה des Gesetzes, bilden das eigentliche Gefolge des Naturkultus, und sind als solche auch im Pentateuch Levit. 18, 2 ff. bezeichnet). — c) Vs. 12. Endlich herrscht die Habsucht, Bestechung und Wucher aller Art (s. zu 18, 8.), Erpressung. Hier ist das Princip der Selbstsucht das so vorherrschende, daſs Gottes nicht mehr gedacht wird. Daher der energische Schluſs: „meiner vergeſsest du.“ Habsucht und Gottvergessenheit sind eng verschwistert.

9. Männer der Verläumdung sind in dir, um Blut zu vergieſsen. Man vgl. die ganz gleiche Zusammenstellung Levit. 19, 16.: „du sollst nicht einhergehen als Verläumder unter deinen Volksgenossen, du sollst nicht auftreten (als Kläger) gegen das Blut deines Nächsten.“ Auch hier wird die schon in der Verläumdung liegende, feindliche, gegen das Leben des Nächsten gerichtete Gesinnung hervorgehoben. Wie bei Ez. so ist auch bei Jeremias 6, 28. (vgl. 9, 3.) die Verläumdung als ein Hauptlaster hervorgehoben, (worin sich noch Hitzig, Comment. S. 59. nicht zu finden weiſs), gerade wegen dieser tieferen im Gesetze bezeichneten Bedeutung jener Sünde. Auch bei Jerem. ist wie hier der Abfall von Gott, (סרי סוררים) unmittelbar zusammengestellt mit der Verschuldung gegen den Nächsten. — In Bezug auf das רכיל ist ein weitverbreiteter Irrthum zu rügen. Es kann nicht

eigentlich obtrectatio, die Verläumdung, bezeichnen, wie angenommen wird; vgl. z. B. Winer, p. 912. Dagegen spricht schon die Form des Wortes, welche deſshalb auch von Ewald, krit Gr. S. 235. für eine Ausnahme erklärt werden muſs und wofür man sich nicht auf das Arab. (Ewald, gr. Arab. I, p. 141.) berufen darf, da hier ein ähnlicher später abusus eingetreten ist wie im Hebr. In der Redensart: הלךְ רכיל ist רכיל nicht Accusativ (Gesenius, Lehrg. S. 687.) sondern Nominativ, und die Phrase bedeutet: als Verläumder (רכיל obtrectator) herumgehen. So steht die Phrase ausser dem Pent. auch noch Provv. 11, 13; 20, 19. Jerem. 9, 3. Nur Jerem. 6, 28. und in unsrer Stelle des Ezech. ist eine Ausartung des ursprünglichen Sprachgebrauches eingetreten und רכיל steht in der abstrakten Nominalbedeutung: obtrectatio, wie das Arab. رحيل, migratio. S. das Richtige bei Kueper, Jerem. S. S. int. p. 19.

13—16. Ueber solch freches Treiben ergrimmt Jehovah. Es wird sich zeigen, ob jene jetzt so muthig auf der Bahn des Bösen fortschreitenden Sünder etwas gegen ihn vermögen am Tage des Gerichts. Da wird der Herr sie zerstreuen und so die Macht des Frevels unter ihnen brechen. Dann steht Jerusalem da als eine unheilige Stadt, die sich durch sich selbst, ihr eigenes Treiben entweihet (so ist das נחלת בךְ Vs. 16. nothwendig zu erklären. Andere ganz unzulässige Auffassungen s. bei Rosenm.) und als solche ihren Lohn empfangen hat vor aller Völker Augen, welche nun selbst das Schuldig! über sie im übermüthigen Hohne aussprechen. Vs. 16. knüpft auf diese Weise wieder an Vs. 4. 5. an und giebt hier am Schlusse dieser Wendung dem Ganzen eine schöne Abrundung, so daſs es eben so unnöthig als willkührlich ist, mit Ewald zu lesen: נִחַמְתִּי, „ich lechze (im Zorne) mich an dir.“

17—23. Die bildliche Rede. Israel gleicht einer groſsen Masse unedlen Metalls. Nicht so als wäre Israel so ursprünglich, von Hause aus beschaffen gewesen; vielmehr סגים כסף היו, „zu Schlacken sind sie, das (ursprünglich gute, reine) Silber geworden“, Vs. 18. (Die סגים = כסף נמאס, Jerem. 6, 30., sind die dem Silber beigemischten unedlen Metalle, welche durch

Schmelzen davon gesondert werden müssen; s. Michaelis, supplemm. V, p. 1723 sq. Hitzig, z. Jes. S. 17.). Eine so unedle, unlautere Masse (vgl. über das Bild S. 246 ff.) muſs in den Schmelzofen gebracht werden, damit sie flüssig werde (נתך) und zwar je überwiegender die Schlacken sind, je schwerer es hält, die wenigen edlen Bestandtheile zu sondern, desto stärker muſs die Gluth des Ofens seyn (der Ofen der Trübsal, vgl. schon Deuter. 4, 20.). — Der Begriff der Läuterung tritt in dieser St. mehr in den Hintergrund, dagegen der des Schmelzens, Flüssigmachens desto mehr hervor, d. h. der Prophet blickt hier überwiegend mehr auf die Strafe selbst und ihr adäquates Verhältniſs zur Sünde hin als auf das Resultat der Strafe, die Reinigung des Volkes, wie dieſs Mal. 3, 2. 3. geschieht. Vorangegangen sind in dem Bilde schon Jes. 1, 22. 25., besonders aber Jerem. 6, 27—30., dessen Schilderung dem Ezech. wohl vornehmlich vorschwebt, s. Kueper, l. c. p. 62.

24 ff. In diesem zweyten Haupttheile schildert der Prophet den weiten Umfang der Sünde. Da ist kein Stand in der Theokratie, der sich rühmen konnte, sein reichliches Theil zu der allgemeinen Verschuldung nicht beigetragen zu haben. Propheten, Priester, Fürsten, Volk haben sich jeder in seiner Art auf die gröblichste Weise vergangen.

24. Sprich zu ihm, du bist ein Land nicht rein Die Stellung des Pron. לה vor dem Nomen (ארץ), worauf es sich bezieht, ist dem besonderen Affekte der Rede zuzuschreiben vgl. Numer. 24, 17. Statt Jerusalems wird hier das ganze Land genannt, passend zu dem Zwecke der Rede; denn gerade auf die weite Ausdehnung und Verbreitung der Sünde, welche sich in der Hauptstadt nur in besonderem Grade concentrirt hatte, blickt hier der Prophet hin. — Nicht soll fallen sein Regen am Zornestage. Die Form גֶּשֶׁם neben der gewöhnliche גָּשֶׁם, wie חֶסֶר neben חָסֶר, vgl. Ewald, §. 317. Der Sinn das unreine, von Sünden befleckte Land ist zugleich ein ungesegnetes, der göttlichen Gnade entbehrendes Land, an welchem statt der göttlichen Segensverheiſsungen sich nur die Flüche des Gesetzes verwirklichen. Der Regen ist der dem Volke verheissene Regen, in dessen regelmäſsiger Spendung es ein Unterpfand der Gnade und des Schutzes seines Gottes erblicken soll; Levi

26, 4; Deuteron. 11, 14; 28, 12. Als Symbol des göttlichen Segens, der Inbegriff seiner Gnadenwohlthaten erscheint daher häufig bei den Propheten die Spendung des Regens, vgl. Joel 2, 23. Hos. 6, 3. Jerem. 5, 24. Ezech. 34, 26. Sach. 10, 1. Andererseits ist schon im Gesetze die Entziehung des Regens als furchtbare Strafdrohung aufgestellt, in welcher Israel als Lohn für seinen Abfall die Entziehung des göttlichen Beistandes erkennen soll; vgl. Deuter. 11, 16. 17.: „hütet euch, dafs euer Herz nicht bethört werde und ihr abfallet — und es entbrennt der Zorn Jehova's wider euch und er verschliefst den Himmel und nicht wird kommen der Regen und das Land wird nicht geben seinen Ertrag.“ Auf diesen Ausspruch gestützt, verkündete Elias dem Ahab das Aufhören des Regens (1 Regg. 17, 1. vgl. Hengstenberg, Beitr. 2, S. 127.) und auch äusserlich ging damals die Drohung in Erfüllung. So bildet sie denn bei den Propheten um so mehr ein Symbol der Strafgerechtigkeit Gottes, indem er seine Gnadenhand von dem Bundesvolke abzieht. Besonders gehört hieher Sach. 14, 17. 18.: „nicht soll seyn über sie der Regen“ (vgl. auch Apocal. 11, 6.). Was bei Sach. הגשם heifst, wird hier: sein Regen d. h. der bestimmte, dem Lande zugesagte, als für bestimmte Zeiten wiederkehrende Regen genannt. Auch hier hat, wie bei Sach. der Prophet rein die Sache im Auge; daher das: „am Zornestage“ nicht auffallen kann: keine Spur seiner Gnade wird sich zeigen im Gerichte. — Die St. ist aufs vielfachste misverstanden. Der Chald. versteht unter dem Regen die guten Werke, welche nicht am Gerichtstage das Volk schützen können. Theodoret, Grotius u. a. verstehen den Regen des göttlichen Wortes, die Prophetie. Noch zuletzt hat Ewald seltsam genug die St. mit dem Vorigen verbinden zu müssen geglaubt, als ob der Regen hier als die Feuergluth auslöschend in Betracht komme. „Zwar kann sonst eine Gluth viel„leicht gemildert oder gelöscht werden (sic!): aber das Land, „welches die Vs. 22. beschriebene Gluth treffen soll, kann am „Tage, wo diese Zorngluth von oben wirklich kommt, kein Re„genguſs von oben befeuchten und von seiner Gluth befreien.“ Seltsamer hätte sich wohl kaum unser Prophet ausdrücken können, als es nach dieser Auffassung geschehen seyn müfste.

25. Die falschen Propheten. Sie haben es nur auf Gewinn

abgesehen, sie führen viele zum Untergange, sind eine Hauptursache des Verderbens vgl. Cap. 13. Ein wahres Complott, eine Verschwörung, קשר, bilden diese Propheten — sie handeln so einmüthig, als ob sie die strengste Verabredung getroffen hätten. Pactum fecerunt inter se, quam doctrinam ferre velint aut nolint, et ut sarta maneat eorum auctoritas, ad sanguinem usque persequuntur eos, qui cum ipsis non faciunt, neque ipsis obediunt, sed contradicunt. Michaelis. Der Ausdruck ist aus Jerem. 11, 9. entnommen, wie denn überhaupt diese ganze Rede des Jeremias, 11, 9—14. dem Ezech. vorschwebt, vgl. zu Vs. 30. Auch vgl. Zefanj. 3, 3. 4.: „ihre Fürsten in ihrer Mitte sind reifsende Löwen; ihre Richter sind Abend-Wölfe, sie sparen nichts auf für den Morgen. Ihre Propheten sind aufgeblasen, Männer der Betrügerei; ihre Priester entweihen das Heilige, thun Gewalt an dem Gesetze."

26. Die Priester verdrehen das Gesetz und handeln dagegen. חמס תורה, welches noch Zef. a. a. O. sich findet, wird gewöhnlich für: das Gesetz übertreten genommen. Allein dagegen spricht a) der Ausdruck selbst. חמס heifst überall: gewaltsam behandeln, und kann also nicht mit עבר oder פשע על (Hos. 8, 1.) geradezu identificirt werden; b) der Context. Die gewaltsame Behandlung wird hier erklärt durch das: zwischen Heiligem und Profanem machen sie keinen Unterschied, und den Unterschied zwischen Beflecktem und Reinem lehren sie nicht — so wie dem: sie entweihen mein Heiliges entspricht: um meine Sabbathtage kümmern sie sich nicht. Demgemäfs kann חמס hier nur von der gewaltsamen Auslegung, der Verdrehung des Gesetzes die Rede seyn, wie dieſs im Zeitalter Ezech.'s den Priestern ganz besonders zur Last fiel. Dadurch machte man das Gesetz zur Lüge; Jerem. 8, 8. (vgl. die richtige Auslegung bei Drechsler, die Unwissenschaftl. d. Krit. S. 118 ff.). Man deckte es künstlich zu d. h. man verhüllte durch eine Menge von Verdrehungen die wahre Gestalt des Gesetzes, 2 Regg. 17, 9. (vgl. Hengstenberg, Beitr. 2, S. 176.) — wozu eine interessante Parallele die frühe Art und Weise bildet, in der schon gleich in den ersten Zeiten des Muhammedanismus die Verdrehungskünste der Auslegung beim Koran geübt wurden, wie das

Beispiel bei Abulfeda, ann. I. p. 218. Adler. zeigt. — Uebrigens vgl. Levit. 10, 10 ff.

27. 28. Die Volksoberen arbeiten nicht minder auf das Verderben des Volkes hin. Beiden aber, Priestern wie Fürsten, treten die falschen Propheten nicht nur nicht entgegen, sondern leisten ihnen selbst noch Vorschub; vgl. 13, 10 ff. u. das. die Anmerk.

29. Dem Beispiele jener Leiter der Theokratie folgt nun die grofse Masse und gestattet sich jede Art von Sünde in frecher Zügellosigkeit. Aus dem Ausdrucke עם הארץ an unsrer St. ist wohl der spätere Gebrauch desselben bei den Rabbinen von den Unstudirten, welche nicht Rabbinenschüler waren, geflossen, vgl. Joh. 8, 49. Wagenseil ad tr. Sota p. 518 sq. Schoettgen, hor. I. p. 363.

30. erinnert sehr an Jerem. 11, 14., wo der Prophet den Befehl erhält, nicht für diefs abtrünnige Volk mehr irgendwelche Fürbitte einzulegen; denn Jehovah werde sie doch nicht erhören (vgl. auch 5, 1.). Darum sagt hier Ez., es fände sich Niemand „der einen Zaun machte und in den Rifs trete" d. h. der sich als Prophet dieses Weinberges als ein Hüter schützend annehmen wolle (vgl. über das Bild S. 173.). Für das unheilige Volk steigt und soll nicht mehr einmal aufsteigen die Fürbitte eines Gerechten. Aus dem Uebersehen jener engen Beziehung unsrer St. auf den Jeremianischen Ausspruch erklärt sich die Verlegenheit Eichhorns (hebr. Pr. 2, S. 292.), welcher meint, es könne der Sinn seyn: kaum hie und da einer im Lande suche dem Bösen Einhalt zu thun, „da Jeremias Eifer dem Propheten nicht unbekannt war", oder es könnte auch der König gemeint seyn!!

Cap. XXIII.

Die prophetische Rede von dem buhlerischen Geschwisterpaar, Ephraim und Judah, schliefst diesen Cyklus von Reden. Sie bildet den letzten Nachweis, wodurch der Prophet das Volk von der Gröfse seiner Verschuldung und der vollkommenen Rechtmäfsigkeit der göttlichen Strafe zu überzeugen sucht. In dieser Beziehung ist das Thema der hier durchgeführten Parallele dieses: hat Samarien für seine Sünden auch seine Strafe empfangen, um wie viel mehr Judah, dessen Verschuldung noch die

Samarias überragt. Darnach schildert denn Ezech. zuerst das Treiben und Schicksal Samarias (Vs. 2—10.), macht dann sehr ausführlich die Anwendung auf Judah (Vs. 11—35.) und fafst dann beide Reiche in ihrem gemeinschaftlichen Verderben zu einer Schlufsschilderung zusammen Vs. 36—49. Jener Grundgedanke ist bereits in der früheren Rede (Cap. 16.) vom Propheten ausgesprochen (vgl. S. 256 ff.) und überhaupt geht in der allegorischen Darstellung unser Cap. ganz auf jenes zurück, wie denn Vs. 1—4. wohl ausdrücklich darauf hinweiset. Daraus folgt aber keineswegs, dafs die Ansicht Ewalds (S. 289.) richtig sey: „Zwischen Cap. 22. und 24., welche auch nach der Farbe der Rede an einander gränzen, scheint der Prophet noch später das längere Stück Cap. 23. eingeschaltet zu haben, eine Abwechselung des c. 16. bereits weiter ausgeführten Bildes der Buhlerei.“ Denn Cap. 24. bildet ein eigenes selbstständiges und nothwendig späteres Stück, wie auch die Ueberschrift bezeugt. Sodann hängt Cap. 23. mit der vorhergehenden Rede (Cap. 20—22.) aufs engste zusammen und steht auch durch Vs. 36. in ausdrücklicher Beziehung zu derselben, so dafs an eine Art von späterem Nachtrag hier nicht zu denken ist. Endlich ist es unrichtig, unser Cap. nur als eine Variation von Cap. 6. anzusehen. Denn bei aller Verwandtschaft mit demselben hat es doch eine ganz eigenthümliche Anlage und selbstständige Durchführung.

1—4. Die älteste Zeit des Götzendienstes, wie er in der Jugendzeit des Volkes, seinem Aufenthalte in Aegypten bestand, 20, 7 ff. Hier verlor das Volk seinen jungfräulichen Charakter, die Jungfrau ward geschändet, zu schnöder Wollust gemifsbraucht. Das war jene erste Entartung, der Abfall von Gott, wie er in der späteren Geschichte stets wiederkehrt, den das Gesetz nicht für immer vernichtete, der alsobald in seiner ganzen Ueppigkeit wieder erwachte vgl. Vs. 8. Bei Samarien zeigt sich zuerst jene Lossagung von Gott, sie ist die ältere, gröfsere Schwester, nicht nur dem äusseren Umfange, der politischen Bedeutung nach, sondern auch in der Sünde der jüngeren kühn voraneilend, zuerst die Strafe erleidend.

Das Verhältnifs beider Reiche zu einander, in ihrer beiderseitigen Beziehung zu Gott, ist ausgedrückt in den Namen derselben. Samarien ist Oholah, d. h. ihr eigenes Zelt, die ihr eigenes, willkührlich erfundenes Heiligthum besitzt und neben

dem wahren Heiligthume aufgerichtet hat, 1 Regg. 12, 28 ff. Dagegen Judah heifst Oholibah, mein Zelt ist in ihr. Einerseits hat also Judah diesen grofsen Vorzug vor der Schwester voraus, das wahre Heiligthum, die Offenbarung des wahrhaftigen und lebendigen Gottes in seiner Mitte, nicht von vorn herein dem Abfall und dem Verderben Raum gegeben zu haben. Andererseits vermehrt dieser Umstand gerade die Strafbarkeit Judahs: je gröfser die objektiven Segnungen sind, desto gröfser zugleich die subjektive Schuld. — Weniger als die Bedeutung der Namen, ist ihre Entstehung und Bildungsweise von Seiten des Propheten erkannt. Fafst man in dieser Hinsicht Vs. 2. schärfer ins Auge: „zwey Weiber waren Töchter Einer Mutter", so ergiebt sich zunächst, dafs der Prophet an 16, 3. 44. 45. erinnert, wo die Mutter eine Chittiterin genannt, mit Anspielung auf die Geschichte Esaus, vgl. S. 218. In dieser Beziehung auf die Genesis liegt auch die Veranlassung der Namen jener Weiber; es sind gleichsam Chittäische Namen. Gen. 36, 2. heifst nämlich die eine der Frauen Esaus Oholibamah, bei deren Geschlecht nicht nur die Genesis besonders ausführlich verweilt; sondern welche auch vorher 26, 34. Jehudith heifst (vgl. darüber Hengstenberg, Beiträge 3, S. 277.). So konnte Ezech. diesen Namen als besonders passend zu seinem Zwecke gebrauchen. Zu dem Ende ist aber die Bedeutung des Namens modificirt. Oholibamah bedeutet: „mein Zelt oder auch mein Haus, Familie (vgl. Tuch z. Genesis S. 332.) ist eine Höhe", oder auch: „Zelt der Höhe"; wie Oholiab Zelt des Vaters (Exod. 31, 6.). Dagegen hier bezieht sich אהל auf die Stiftshütte. Dabei mag schon in Ezech.'s Zeitalter eine Sitte aufgekommen seyn und ihm hier vorgeschwebt haben, auf welche Simonis, onomast. p. 44. aufmerksam macht: mos fuit Judaeis in captivitate Babylonica versantibus, nomina liberis imponendi a rebus tabernaculi et templi, quasi ex desiderio quodam restitutionis templi et cultus levitici. Er erinnert an Namen wie אהל, tabernaculum, 1 Chr. 3, 20., כרוב, Cherubinus, Esr. 2, 59. טבעות, annuli, Esr. 2, 43. (vgl. Exod. 25.) u. a. Sehr geschickt sind dabei endlich die beiden ähnlich lautenden Namen von den Schwestern gebraucht, da, wie Ewald bemerkt, in

den alten Semitischen Familien oft Brüder und Schwestern sehr ähnlich klingende, derselben Wurzel entstammende Namen haben, z. B. Hasan und Hussin.

In Vs. 3. ist der genaue Parallelismus der beiden in sich eine Steigerung enthaltenden Versglieder zu beachten. Sie buhlten nicht nur, sondern sie buhlten auch in ihrer Jugend, es war bereits eine jugendliche, beim Entstehen des Volkes sich bildende Buhlerei. Diesem letzten Gedanken entspricht ganz das: „man verbrauchte (עשׂר — das Piel bezeichnet das Gebrauchen einer Sache im schlechten Sinne) die Brüste ihrer Jungfrauschaft", welches die Peschito gut übers.: ܘܠܘܬ ܒܬܘܠܬܐ, ibique stupratae sunt. — ותּוּינה לי, und sie gehörten mir an, als Weiber, mit Nachdruck. Obgleich schon jene Namen Oholah und Oholibah das Verhältnifs beider Reiche zu Gott ausdrückten, gehörten sie ihm doch noch beide an. Noch bekannte sich Gott selbst zu Samarien, gab ihm namentlich in der Sendung von Propheten Beweise seiner Gnade, wollte noch nicht ganz brechen den Bund, sondern liefs das Reich bestehen und wachsen (diefs bezeichnet das: sie gebaren Söhne und Töchter), bis immer entschiedener sich die Lossagung von Gott herausstellte.

5. In diesem ehelichen Verhältnisse fuhr nun Samaria fort zu buhlen (vgl. zu dem תּזנוּתי 16, 32.). ענב ist ein spätes Wort, bei Jerem. nur erst einmal, 4, 30, etwas häufiger bei Ezech. Die Bedeutung desselben wird gemeinhin zu allgemein angegeben. Schon Schultens, animadvv. ad h. l., sagt mit Recht: amare simpliciter non denotat, quod constructio על ostendit, non enim dicitur: amare super aliquem. Hinc quidam vim partic. על hic enervare student. Frustra. Darnach bestimmt den Sinn ganz richtig J. D. Michaelis, suppl. VI. p. 1826: ענב proprie idem est quod Arab. عجب, mirari, obstupescere. Hebraeis autem maxime de admiratione amantis ponitur, qui forma ac pulcritudine amatae captus ei adstupet. Hinc constructio cum על." Diese Bedeutung des Anstaunens, des (verliebten, buhlerischen) Bewunderns ist durch den Context hier noch besonders gerechtfertigt; vgl. Vs. 6. auch Vs. 16., wo das

למראה עיניה, gemäfs dem Blicke der Augen d. h. sobald ihr Auge sie erblickte, zu jener Bedeutung trefflich paſst. — Als Apposition ist dem מאהביה das: אל אשור „nach Assur hin“ beigefügt. Die Buhlschaft mit Assur (besonders bei Hoseas Gegenstand der prophetischen Rüge) wird deſshalb hier besonders hervorgehoben, weil dieſs zum Zwecke der Rede vornehmlich geeignet ist, zu zeigen, wie gerade durch seine Buhlen Israel sich ins Verderben stürzte, sie seine Strafwerkzeuge wurden, Vs. 9. Hieraus bestimmt sich der Sinn des schwierigen קרובים. Es bildet dasselbe einen eigenen Satz, welcher nachher durch das: Purpurbekleidet u. s. w. Vs. 6. weiter fortgeführt wird. Man übers.: „so nahe befreundet; innige, vertraute Freunde.“ Dafür nahm man sie, so schloſs man Bündnisse mit ihnen, buhlte um ihre Gunst, bis die Enttäuschung kam und aus den Freunden Todfeinde wurden; vgl. auch Vs. 12. und 23. Diese Bedeutung von קרוב ist im Hebr. Sprachgebrauche hinreichend gesichert Ps. 38, 12. Hiob 19, 14., so wie durch das Arabische, worüber vgl. Arnoldi, z. Krit. u. Exeg. d. A. T. 1, S. 53 ff. Unstatthaft wird es von der räumlichen Nähe verstanden und als Asyndeton aufgefaſst: Israel buhlte mit dem fernen Assur und den nahen Heidenvölkern. Denn Assur kommt hier gar nicht von Seiten seiner Entfernung von Palästina in Betracht und das Asyndeton ist in diesem Fall ganz unzulässig. Andere, wie Grotius denken an die Einnahme Syriens durch die Assyrer (2 Regg. 16, 9.), wodurch diese den Israeliten nahe gekommen seyen. Noch andere, wie Rosenm., de Wette: die ihr naheten, wie קרב vom Beischlafe steht Gen. 20, 4. So kann aber קרוב nicht gebraucht werden. Ewald will קְרֹבִים lesen und „kriegerisch“ übersetzen, wofür man sich auf das Syr. ܩܪܒܢܐ und die namentlich zu Vs. 12. sehr scheinbare Parallelst. bei Knös, chrest. Syr. p. 68, 7. berufen könnte. Doch auch dem widerstreitet der feststehende, constante Sprachgebrauch.

6. Geblendet von der Macht und berauscht von der politischen Gröfse Assurs gab Israel sich ihm und seinen Götzen hin. Es verzichtete darauf, ein Volk Gottes zu seyn, wenn auch noch so unbedeutend unter den Völkern der Erde. Es hascht nach

inem andern nichtigen Ruhme und erliegt so der ganzen verführerischen Macht des Heidenthums. — פחות וסגנים, Oberund Unterbefehlshaber, vgl. Jerem. 51, 23. 57., hier im Allgemeinen für die verschiedenen Klassen von Würdeträgern des Reiches; vgl. meinen Comment. üb. Daniel S. 98 ff. — Zu dem allgemeineren פרשים, Reuterei, ist noch das speziellere: Reuter auf Rossen, hinzugefügt, um damit den Gegensatz der edelsten und stolzesten Reuterei gegen andere Klassen derselben, Reuterei auf Kameelen, Eseln zu bezeichnen vgl. Jes. 21, 7. wo Gesenius, S. 660 ff. gegen Hitzig, S. 247. Recht zu behalten scheint.

10. Durch ein so denkwürdiges Strafgericht ward Israel ein Name, שם, ein wahrer Schandname für die Völker, welche als Werkzeuge der göttlichen Gerechtigkeit gegen dasselbe dienten. שמטים neben שפטים 16, 41. eine späte Form vom Singul. שִׁפְטוֹ 2 Chr. 20, 9. Gesenius, Lehrg. S. 559.

11 ff. Gerade so, ja Israel noch überbietend verfuhr nun Judah; vgl. Jerem. 3, 6 ff.

12. לבשי מכלול findet sich noch 38, 4. und ist stärker als: לב" תכלת, Vs. 6.: schöngeschmückt, perfecto, pulcherrimo ornatu induti, wie der Chald. übers.: לבשי גמר. Ueber die übrigen alten Verss. s. Michaelis, suppl. IV, p. 1286 sq.

14—18. Nicht blofs mit Assur buhlte Judah; auch an Chaldäa hing es sein Herz, durch dasselbe liefs es sich bethören und zum üppigen Götzendienste verlocken. Sehr geschickt benutzt der Prophet, um das gesteigerte Maafs des gottlosen Abfalls bei Judah zu schildern, eine Sitte Babyloniens, welche ihm aus seiner Umgebung wohl bekannt war, dabei aber auch in Palästina Eingang gefunden hatte (8, 10.). Bei Judah, sagt er, bedurfte es nicht einmal persönlicher Berührung mit dem heidnischen Volke: hier genügte der blofse Anblick jener bildlichen Darstellungen, wie sie auf den Wänden der Tempel und Palläste Babels sich fanden, um das Herz des Bundesvolkes mit jener unheiligen, glühenden Sehnsucht nach dem Götzendienste zu erfüllen. Bilder der Chaldäer nennt er jene bildlichen Darstellungen, bei welchen man mehrfach mit Unrecht an die Bilder

von Chaldäischen Grofsen oder Feldherrn gedacht hat. Vielmehr sind gemeint bildliche Darstellungen aus dem Kreise mythologischer Vorstellungen Chaldäas.

Fassen wir in dieser Beziehung zunächst den Gegenstand jener Darstellungen ins Auge, so meint der Prophet offenbar Bilder von Kriegern, edlen Kriegern, שלישים. Sie sind umgürtet mit dem Kriegesgurt (vgl. Jes. 5, 27. Fessel, adv. ss. I, p. 467 sq. Winer, Reallex. I, S. 526.). Ihr Haupt ist mit jener eigenthümlichen Kopfbedeckung geschmückt, deren auch Herodot I, 195. bei den Babyloniern gedenkt (τὰς κεφαλὰς μίτρῃσι ἀναδέονται), jenen hohen Mützen, welche auch auf den Denkmälern erscheinen, Münter, Rel. d. Babyl. S. 97. Sie heifsen hier טבולים d. h. bunt gefärbte Zeuge (wie auch das Arab. طبل eine Art bunten Stoffes bezeichnet), wohl von der besonders reichen Farbenpracht, die sich an jenem Kopfschmuck zeigte, wie denn im Weben und Färben solcher Stoffe Babylon eine besondere Celebrität erlangt hatte, Münter, S. 64. (Ueber סרח vgl. 17, 6.). — Solche kriegerische, martialische Gestalten finden sich nun ebenfalls auf den Monumenten. Diodor spricht II, 8. ausführlich von grofsen Kämpfen und Jagden (παρατάξεις καὶ κυνήγια παντοδαπά), welche auf den Wänden der babylonischen Palläste dargestellt waren, wie z. B. Semiramis vom Pferde einen Parther erlegt und Ninus neben ihr mit der Lanze einen Löwen tödtet. Aehnliches sieht man auch auf den Resten Babylon. Kunst, worüber Münter, S. 100. sagt: „Die Kunst der alten Völker war nur der Religion geweihet. Diese Jagden waren also die Kämpfe guter Dämonen unter menschlicher, mit den bösen unter der Gestalt von Ungeheuern.“ Vgl. auch Movers, d. Phönizier I, S. 474. Also kämpfende, kampfgerüstete Gottheiten, Genien und Heroen Chaldäas sind auch hier gemeint. Sie imponiren schon durch die edle kriegerische Gestalt und Haltung. Einen besonderen Reiz, eine Anziehungskraft üben sie durch ihren ins Grelle, Colossale und Groteske gehenden Charakter aus. So üppig phantastischen Darstellungen erlag das wankelmüthige und abtrünnige Bundesvolk.

Auf den Wänden, den Mauern waren jene Bildwerke ange-

bracht. Es waren durch Hülfe der Skulptur (חקק) und der Malerei (בשׁשׁר) angefertigte Darstellungen — wahrscheinlich vertiefte Reliefs, die mit Farben angefüllt waren, Heeren, Ideen I, 2, S. 189 ff. —, womit auch Diodor l. c. ganz übereinstimmt (*ἐν ὠμαῖς ἔτι ταῖς πλίνθοις διετετύπωτο θηρία παντοδαπά, τῇ τῶν χρωμάτων φιλοτεχνίᾳ, τὴν ἀλήθειαν ἀπομιμούμενα*). Die Farbe ist hier Mennig, rothe Farbe (שׁשׁר), eine Farbe, welche Plinius als non solum maximae sed etiam sacrae auctoritatis bezeichnet (hist. nat. 33, 7.). Roth malte man besonders die Naturgottheiten an, ja nach Plutarch die Bilder aller Götter; Creuzer, Symbol. I, S. 126. Heyne ad Virgil. Eclog. VI, 22. Grimm z. Buch d. Weish. 13, 14. S. 304. Für jene kriegerischen Gestalten ist roth noch die ganz besonders geeignete Farbe; sie scheint insbesondere bei den Babyloniern die Farbe ihres Kriegsgottes (Nergal) gewesen zu seyn; Gesenius, z. Jes. 2, S. 345. — Auch die Worte des Diodor l. c.: *τὴν ἀλήθειαν ἀπομιμούμενα*, dienen zur Erläuterung unseres Ausspruches: „ein Abbild der Söhne Babels, Chaldäas, ihres Heimaths-Landes.“ Mit Sarkasmus sagt nämlich der Prophet, wie treu den Verfertigern der Götzenbilder diese selbst entsprächen, jene sich in diesen selber zeichneten (vgl. den ähnlichen Ausspruch Jes. 44, 13.). Unter dem ארץ מולדתם kann nicht Chaldäa als Heimath der Hebräer mit Cocejus u. a. verstanden werden, Gen. 11, 28., ein ganz fern liegender, gar nicht in den Context passender Gedanke. Eben so wenig kann aber auch כשׂדים als identisch mit den בני־בבל genommen werden; so dafs Babylon hier als der ursprüngliche Wohnsitz der Chaldäer erscheint, wie Schleyer, Würdig. der Einw. geg. d. ATl. Weissag. S. 316. will. Jener Zusatz wäre in diesem Falle ein ganz müssiger. Wir gewinnen nur einen angemessenen Sinn, wenn wir die St. in Uebereinstimmung mit Jes. 23, 13. von dem ursprünglichen Heimathslande der Chaldäer, dem Norden Mesopotamiens verstehen, da wo jenes Volk noch den Charakter seiner ursprünglichen Wildheit und kühnen Eroberungslust an sich trug. Mit diesen Chaldäern vergleicht der Prophet die kriegerischen Gestalten der Götterbilder, die

jenen vielmehr gleichen mufsten als den bereits damals in Ueppigkeit und Weichlichkeit versunkenen Babyloniern. Auch hat diese Annahme um so gröfsere Wahrscheinlichkeit, da jene bildlichen Darstellungen wohl von den jetzt herrschenden und mit der alten Priesterkaste verbundenen Chaldäern (vgl. meinen Comment. z. Dan. S. 47 ff.) ausgegangen, zur Verherrlichung ihrer stolzen Baudenkmale unternommen waren.

17. ויחקע נפשה מהם, Eckel empfand sie vor jenen d. h. bis zur Uebersättigung buhlte sie mit ihnen. Vgl. die Bezeichnung des Gegentheils bei Juvenal VI, 130.: lassata viris necdum satiata recessit. Das in diesem Abschnitt häufige Verbum יקע und נקע gehört dem späteren Sprachgebrauche an und bezeichnet eigentlich das Zurückweichen, sich abwenden von einer Sache, sowohl wie das verwandte Arab. نكع und نكص vor Furcht, als auch wie hier vor Eckel, Widerwillen, vgl. Hitzig, z. Jerem. S. 55.

19—21. Dabei liefs Judah keineswegs die alten Lieblingssünden fahren; setzte vielmehr daneben die Buhlerei mit Aegypten aufs eifrigste fort.

20. Sie bewunderte ihre Buhlen, deren Glieder gleich denen der Esel, deren Brunst gleich der der Rosse. Ganz zurückzuweisen sind hier die verkehrten Auffassungen des על für: magis quam, oder: una cum. Jarchi, Rosenm., Winer (lex. p. 774.) nehmen פילגשים im abstrakten Sinne, als Neutrum: in concubinatum eorum i. e. ut esset concubina eorum. Dem Sinne nach kommt damit überein Ewalds Erklärung: sie sehnte sich darnach, ihre Kebsweiber zu seyn, nämlich deren u. s. w. — welche Construktion aber an unnatürlicher Härte leidet und der philologischen Rechtfertigung entbehrt. So ist also die Annahme Kimchis, dafs "פלג hier scorta mascula bezeichne, noch immer die haltbarste, welche sich empfiehlt a) durch das folgende: אשר-בשרם, b) durch das vorhergehende: ענבה על-מאהביה Vs. 5. 16. Nur fragt sich dann, ob פלגש geradezu f.: moechus, einen Buhler stehen könne. Auffallend ist dabei, dafs auch das Griech. πάλλαξ gen. commun. ist. Allein die Semitische Etymologie des Wortes scheint mir

auch nach den nichts zur Entscheidung bringenden Bemerkungen von Gesenius, thes. 4, p. 1104. festzustehen; vgl. meine Einleit. I, 1, S. 170. Der constante anderweitige Gebrauch des Wortes im Hebr. für Kebsweib spricht auch hier für Beibehaltung dieser ursprünglichen Bedeutung. Es wäre dann ein sarkastischer Ausdruck, durch welchen die auch im folgenden hervorgehobene üppige Wollust und weibische Verzärtelung bezeichnet werden soll. Nicht unähnlich wird pellex scherzweise so gebraucht von einem Manne, Sueton. Caes. c. 49. Eine Analogie dazu kann auch die mutatio generis: ἡ Βάαλ für ὁ B. Röm. 11, 4. hergeben, wo wenigstens die Ansicht von Gesenius (in Rosenmüllers exeg. Repert. 1, S. 139.) und Tholuck, dafs das Feminin. hier in verächtlichem Sinne stehe, das Meiste für sich hat; vgl. die übrigen dort beigebrachten Analogieen.

Der wollüstige Cultus Aegyptens war schon 16, 26. Gegenstand der Rüge. Esel und Pferd werden als besonders geile Thiere hier genannt. Der Esel hatte deſshalb im Naturkultus seine bekannte Bedeutung, namentlich als ein dem Mars geheiligtes Thier; vgl. Movers, Phönix. I, S. 365. und 383. Die Geilheit der Pferde (זרמה, *larga seminis effusio*) erscheint als Bezeichnung des *wollüstigen* Naturkultus auch Jerem. 5, 8. 13, 27. Vgl. auch Sirach 36, 6. Aristoteles hist. anim. VI, 22. sagt: λαγνίστατον δὲ καὶ τῶν θηλειῶν καὶ τῶν ἀρρένων ἵππος μετὰ ἄνθρωπόν ἐστι. Columella de re rust. VI, 27.: id praecipue armentum libidinis exstimulatur furiis, unde etiam veneno inditum est nomen Hippomanes, quod equinae cupidini similem mortalibus amorem incendit. Virg. Georg. 3, 266. Vgl. das Griech. ἱππομανεῖν, das Latein. hinnire, und die Sammlung bei Fessel, adverss. ss. I, p. 169 sq.

21. פקר hier: vermissen, aufsuchen, desiderare, wie Jes. 34, 16.; Jerem. 3, 16.; daher dem Sinne nach s. v. a. wiederholen, erneuern. — Das ממצרים ist zu übers.: von Aegypten her, d. h. in Aegypten, wie מן bekanntlich oft steht. Unrichtig nimmt Maurer die Partikel partitiv: nonnulli ex Aegyptiis. Vgl. übrigens Vs. 3.

22 ff. So trifft denn auch Judah dasselbe Schicksal wie einst die Schwester: es fällt seinen eigenen Buhlen zum Gerichte anheim.

23. Die Söhne Babels und alle Chaldäer, Pekod und Schoa und Koa, alle Söhne Assurs mit ihnen. Der Prophet häuft die Namen, um die grofse Heeresmacht zu bezeichnen, welche damit über das kleine Judah hereinbricht. Sehr verschieden sind schon von den alten Uebers. die drei Namen Pekód, Schoa und Koa aufgefafst. Namentlich hat der Irrthum, dafs darin wirkliche Völker-Namen enthalten seyen, wie auch Ewald annimmt, eine Menge verkehrter, kaum erwähnungswerther Auslegungen hervorgerufen; s. darüber Rosenm. Fest steht zunächst, dafs פקוד Apposition ist zu dem: „Söhne Babels und alle Chaldäer", so wie dafs der Name entlehnt und zu erklären ist aus dem an dergleichen symbolischen Namen besonders reichen Abschnitte Jerem. 50, 21. Ahndung wird hier Babel genannt, in dem durch den Context (vgl. Vs. 18. 31.) sich ergebenden Sinne: das der göttlichen Ahndung, Strafe anheimgefallene Reich. Diesen Sinn hat aber Ezech. in dem zweydeutigen Worte anders gewendet. Jener Name, Babel gegeben zum Troste für Judah, enthält auch eine Drohung für dieses. Ahndung ist auch ein schreckensvoller Name, welchen Babel führt, als das Werkzeug, wodurch Gott an Judah dessen Vergehungen ahnden will. Dafs jener Name aus einem ursprünglich Babylonischen Worte geflossen und umgebildet sey, wie künstlich genug noch Hitzig z. Jerem. S. 398. meint, ist eine eben so unnöthige als unerweisliche Annahme, hier um so mehr, als sie nicht zu den beiden andern mit פקוד eng verbundenen Namen pafst. Diese enge Anschliefsung an den Jeremias mufs nun für die dunkleren Worte שוע und קוע, welche offenbar eine energische Paronomasie wie תהו ובהו u. ähnl. bilden sollen, nothwendig ebenfalls benutzt werden. Wenn פקוד die Strafe bezeichnet, so ist שוע die Macht, Grofsmacht. Zwar könnte man meinen, שוע sey: clamor, Jes. 22, 5. Allein es bedeutet speziell das Geschrei um Hülfe. Diefs pafst hier nicht. So steht שוע entgegengesetzt dem דל, vom grofsen, mächtigen Herren,

Jes. 32, 5. (und dazu Hitzig, S. 379.), Hiob 34, 19. Das Abstr. שָׁוְעַ ist s. v. a. sonst חיל, Hiob 36, 19. und dazu Ewald und Hirzel. Als eine solche Grofsmacht wird auch Babel gezeichnet beim Jeremias, 51, 13.: „die du wohnest an vielen Wassern, reich an Schätzen.“ Am schwierigsten ist aber das קרע, welches sich im Hebr. nicht mehr findet. Man könnte das Arab. قيعة und قاع, Ebene, campus planus vergleichen (Abulfeda, ann. 3, p. 158, 1. Koran Sur. 24, 39. vita Tim. II. p. 676, 4.). Allein diefs enthält zu wenig charakteristisches und den beiden vorangehenden Namen entsprechendes. Ich vergleiche daher das Syr. ܩܥܐ, schreien, lärmen, davon: ܩܥܬܐ, das Geschrei, Getümmel; vgl. Act. 21, 34. Pesch., wo es dem Griech. θόρυβος entspricht. Im Rabbin. ist קיעקוע sonitus, Buxtorf, lex. p. 2083. Sehr schön entsprechend würde dann Jerem. 51, 55. seyn: „es rottet aus Jehovah aus Babel קול גדול, das laute Getöse“, zugleich die Sprache des Uebermuthes (vgl. Vs. 53. und Seb. Schmid z. d. St.), daher Babel auch זדון heifst, 50, 31. 32.; vgl. den Namen Aegyptens: רהב, Jes. 30, 7. u. dazu Gesenius (Grofswort, vgl. das Syr. ܪܗܒ, grofssprecherisch, Ephraem Syr. II, p. 337. A.).

קרואים bedeutet nicht, wie einige wollen: invitati (scil. a Judaeis), in welchem Falle der Ausdruck dem קרובים entsprechen würde, s. zu Vs. 5. Kann gleich so jenes Wort gebraucht werden (Esther 5, 12.), so spricht doch das daneben stehende שלישים hier für eine andere Erklärung. Der Ausdruck ist nämlich ein Archaismus und aus dem Pentat. entnommen, wo er häufig von den Angesehenen, den Häuptern des Volkes gebraucht wird und vollständig lautet: קרואי העדה oder קר" מועד, die zur Volksversammlung berufenen, eingeladenen, also die Repräsentanten und Oberen des Volkes; vgl. Numer. 1, 16; 16, 2. 26, 9. (die σύγκλητοι βουλῆς, wie die LXX. glücklich Num. 16, 2. übers.; vgl. Herodian. I, 7, 4.). — Per sarcasmum eos eodem modo describit, quemadmodum antea descripserat, ut dilectos ab ea. Michaelis.

24. Unter den vielen Erklärungen des ἀτ. λεγομ. הצן (von Ewald zuletzt noch wunderlich genug für חצות, die Mitte = vermittelst (sic!) genommen) ist die haltbarste diejenige, wornach הצן = חצן (wie schon einige codd. hier lesen); von הָצַן = חצן, fest, stark seyn, im Arab. حصن von Befestigungen, Burgen, Vertheidigungswaffen. Also stände הצן hier f.: arma. Dagegen läſst sich indeſs einwenden a) daſs חֹצֶן im Hebr. schon in der bestimmten Bedeutung Arm, Busen vorkommt, b) daſs hier gerade die Bedeutung: Vertheidigungswaffen schlecht paſst, wiewohl im Aethiop. das Wort von Eisen und allerley Eisengeräth gebraucht wird (Ludolf, lex. Aethiop. p. 289 sq.) und darnach ein weiterer Sinn wohl zulässig wäre. Ich möchte daher die Vermuthung aufstellen, daſs הצן hier sey s. v. a. אזן = כלי, Geräth aller Art, auch Waffengeräth (Deuteron. 23, 14.), verwandt mit dem Syrischen: ܐܙܢܐ, Waffe, Bewaffnung; vgl. Hitzig, z. Jes. S. 111. und z. Jerem. S. 45. So nahmen es hier vielleicht schon der Chald. (במאני זינא) und die Peschito (ܡܐܢܝܢ), wie denn jener allgemeinere Sinn in den Context trefflich passen würde.

25. Nase und Ohren nimmt man dir — eine gemeinhin falsch gedeutete Stelle. Man denkt an die Sitte mehrerer alter Völker, z. B. der Aegypter, den Ehebrechern die Nase abzuschneiden (vgl. Coel. Rhodiginus, lectt. antiqq. l. XXI. c. 45.). So wohl schon Hieronymus, wenn er bemerkt: quasi adulterae et deprehensae in stupro, ut deformata placere desistas. Aber dieſs liegt ganz fern. Der Prophet hat hier, wie das unmittelbar Folgende zeigt, schon die bildliche Schilderung der Buhlerin etwas aus den Augen verloren, und zeichnet mehr die Sache selbst; erst Vs. 26. kehrt er zu jener wieder zurück. Das משפט יהם, Vs. 24. zeigt, daſs wir an Babylonische Sitte hier zu denken haben. Hier bestand aber die bei den Völkern des östlichen Asiens besonders einheimische Sitte und Strafe, die Glieder des Körpers zu verstümmeln, wie man auf den Persischen Landstraſsen häufig solchen Unglücklichen begegnete, vgl.

Dan. 2, 5. und dazu meinen Comment. S. 57 ff. — אחרית nicht im ethischen Sinne: abjecti, extremae sortis homines, wie das Wort nirgends, auch nicht Jerem. 50, 12. gebraucht wird, sondern nach der richtigen Erklärung von Grotius: quicquid hostes vel captivi quum avehentur, in urbe relinquent.

31. sieht zurück auf Vs. 13. und enthält ein neues Bild, welches Vs. 32—34. weiter ausgeführt wird. Judah trinkt mit Samarien den gleichen Becher des göttlichen Strafgerichtes. Das Bild ist in verschiedenen Wendungen im A. und N. T., wie auch bei andern Oriental. Schriftstellern angewandt; vergl. darüber J. D. Michaelis, Abhandl. v. d. Syr. Spr. S. 54 ff. Ewald, comment. in Apocal. p. 244. Caab Ben Sohair ed. Freytag p. XIX. Erdmann, prodr. ad nov. lex. Willmet. edit. adorn. p. 25—27.

32. Das תהיה kann auf den Becher bezogen werden: „dieser Becher soll dir werden zum Hohngelächter" d. h. dich dem H. preisgeben. Aber diefs wäre hart ausgedrückt, und es liegt jedenfalls näher, תהיה in der 2ten Pers. von Judah zu nehmen (nach häufiger Anomalie bei Ezech.; vgl. 22, 4.): „du wirst zum Hohngelächter so viel als möglich" (vgl. über להבין, 21, 33.).

34. Du wirst ihn trinken und aussaugen, und seine Scherben noch zermalmen, und dann deine Brüste zerschlagen. Das gierige Trinken bezeichnet das volle Leiden des Strafmaafses bis auf den letzten Rest. Der kühne Ausdruck: die Scherben zermalmen (vgl. zu גרם Numer. 24, 8.) ist nicht befremdender, als wenn es von der äussersten Gier des Essens heifst: die Klauen spalten, Sacharj. 11, 16. Um so unnöthiger ist Ewalds Conjektur: חרציך, nach Aram. Art s. v. a. חלציך: „wirst deine Hüften zermalmen (sic!)."

36—49. „Eine Art Endstrophe fafst das von beiden verdiente Schicksal auf einmal schärfer zusammen. Ihre Gräuelthaten sind 1) der Götzendienst, zumal der blutige des Moloch, Vs. 37. 2) dafs sie diesen sogar im Tempel selbst auszuüben sich nicht scheueten, wie oben c. 8. weiter erklärt ist, Vs. 38 ff.; 3) dafs sie sogar aus weiter Ferne wildfremde Culte und daher auch Völker, die diese lehrten, in der Untreue gegen Jehovah herbeiriefen, also wie wenn Buhlerinnen sich Buhler herbeirufen, und für de-

ren Empfang sich schmücken und ein duftendes Lager bereiten, wodurch die Schilderung mehr in die vorher herrschende Farbe zurückfällt, Vs. 40—42.“ Ewald.

40—42. Ja sogar sandten sie zu Männern, die aus der Ferne kamen, zu denen Boten geschickt werden, und siehe! sie kamen, für welche du dich badetest, deine Augen schminktest und dich schmücktest. Das Partic. שלוח ist sehr signifikant. Es bezeichnet die Dauer, den Zustand der Sache. Gerade das anhaltende Senden in die Ferne, der Eifer, womit man die Sache betreibt, ist hier gemeint. — Der Wechsel des Plural und Singular (im Verb.) ist daraus zu erklären, dafs der Prophet bei der lebhaften Anrede in der zweyten Vershälfte eine bestimmte Buhlerin besonders vor Augen hat.

Der Prophet schildert das Volk als eine Buhlerin, vergleicht es mit dieser, um so treffender, als es sich gerade diesem buhlerischen, wollüstigen Götzendienste wirklich ergeben hatte. Allegorie und Wirklichkeit fallen hier zusammen. Dabei schwebt dem Ezech. jener üppige Dienst vor, wie er der Mylitta zu Ehren in Babylon bestand, und namentlich an gewissen dazu bestimmten Festtagen hervortrat (Münter, Rel. d. Babylon. S. 73.). Ganz beschäftigt mit der Vorbereitung zu dem buhlerischen Dienste der Göttin schildert die Buhldirne Vs. 40., sich badend, schminkend (an den Augen; vgl. darüber Winer, RealWB. 2. S. 492 ff.), sich putzend, in ähnlicher Weise wie z. B. solche Vorbereitungen bei Plautus, Poenul. I, 2, 51 sqq. beschrieben werden. Sie liegt auf einem prächtigen, üppigen Lager, vor welchem ein Tisch mit Räucherwerk und Oel steht, also zum Zwecke religiöser Ceremonie, Adoration (vgl. 16, 19. und dazu die Anmerk.). Denn die Göttin ward als gegenwärtig gedacht; wie schon die Invokations-Formel bei Herodot 1, 199. (ἐπικαλέω τοι τὴν θεὸν Μύλιττα) zeigt. Jene Gaben gehörten aber recht eigentlich für die Mylitta, deren Opfer vorzugsweise unblutige waren (Münter, d. Tempel d. himml. Gött. in Paphos S. 21. vgl. das θυμιῶσαι τὰ πίτυρα, Baruch 6, 43. und dazu Schleusner, thes. in LXX. IV, p. 347.). — Charakteristisch bei jenen Babylonischen Aphrodite-Festen war es, dafs sich Jungfrauen Fremden preisgaben (Herodot. l. c. Heeren, Ideen I, 2, S. 204.). Diesen Umstand be-

nutzt der Prophet für seine Schilderung: auch die Buhlerin Israel hatte sich eine solche Prostitution an Fremde erlaubt, diese noch dazu mit aller Anstrengung herbeizuziehen gesucht (Vs. 40.). Diese vereinigen sich nun um sie herum, Vs. 42. „Und die Stimme einer sorglosen Menge in ihr.“ Vulg.: et vox multitudinis exultantis in ea. Das oft mifsverstandene בה erklärt sich allein so, dafs der Prophet aus dem Bilde, wie häufig, fällt. In ihr, in ihrer Mitte, kann nur auf das Volk gehen (בעם, 2 Sam. 18, 8.), in dessen Mitte jene Menge als dort befindlich gedacht wird. שלו bezeichnet den Zustand der sorglosen Ausgelassenheit, in welchem man sich der Ungebundenheit ohne Maafs und Schranke überläfst. Bezeichnet wird hier also der Charakter jener eben so geräuschvollen als ungebundenen Ausgelassenheit, wie er an den Aphrodisischen Festen im Oriente, wie im Occidente herrschte. Das *κωμάζειν*, vorzugsweise vom Bakchischen Culte gesagt, galt auch von jenem; vgl. Engel, Kypros II, S. 163 ff. Der Prophet schildert aber die Beschaffenheit jener Menge (המון) in den Worten: „und zu den Männern aus der Masse der Menschen werden gebracht Zecher von der Wüste her.“ Der Sinn: zu dem niedrigsten Pöbelhaufen gesellt sich ein Haufe trunkener aus weiter Ferne herbeigekommener Menschen. Das מרב אדם entspricht ganz dem מקצות העם, 1 Regg. 12, 31. vgl. Ezech. 33, 2. Ohne Unterschied mufsten sich dem Niedrigsten wie dem Reichsten und Freigebigsten nach Herodot l. c. bei solchen Gelegenheiten die Babylonischen Mädchen preisgeben. Dem Pöbelhaufen werden die „Zecher aus der Wüste“ nicht etwa entgegen gestellt, sondern als ein jener durchaus würdiges Seitenstück beigesellt. סבאים sind Zecher, Trunkene; vgl. Deut. 21, 20; Provv. 23, 20. 21. (Die Erklärung Sabäer, welche auch nicht einmal im Keri enthalten ist, ist ganz unstatthaft). Als solche konnte der Prophet sehr passend die Babylonier bezeichnen; denn, sagt Curtius, V, 1, 39. Babylonii maxime in vinum et quae ebrietatem sequuntur, effusi sunt, vgl. Jerem. 51, 39. meinen Comment. z. Dan. S. 172 ff. Der unmäfsige Weingenufs bei den Aphrodisien ist aber bekannt; vgl. Engel, a. a. O. S. 164. 166 ff. Aus der Wüste (das ממדבר entspricht ganz dem ממרחק Vs. 40.)

werden sie gebracht, geholt zu der Festlichkeit, worunter in diesem Contexte nur die östliche syrisch-arabische Wüste, welche Babylon von Palästina trennte, gemeint seyn kann. Die Idee, welche Hieron. hier findet: „rusticorum ac latronum habitum praeferentes“ liegt gar nicht darin. — Und sie legten Spangen an ihre Hände und prächtige Kronen auf ihre Häupter. Schon Hieron. bemerkte, dafs dieser Satz eine doppelte Beziehung zulasse. Entweder kann das וירתנו auf die Männer, welche vorher genannt sind, sich beziehen, welche jene buhlerischen Weiber (vgl. Vs. 40.) schmückten, oder auch auf diese selbst, als welche sich selber schmückten mit Armspangen und Kränzen. Letzteres ist das passendere, wenn man die bei Herodot erwähnte Sitte vergleicht: — κατέαται, στέφανον περὶ τῇσι κεφαλῇσι ἔχουσαι θώμιγγος, πολλαὶ γυναῖκες (vgl. über θώμιγξ Bähr ad Herod. I. p. 447.). Darnach verstehen auch einige Baruch 6, 37.: γυναῖκες περιθέμεναι σχοινία von solchen Kränzen; s. Raphel. adn. in S. S. ex Herodot. p. 113 sq. Hiedurch entsteht der Sinn: sie schmücken sich mit jenen buhlerischen Abzeichen für jene sie umgebende Menge d. h. sie geben sich ihr preis. Vgl. auch Vs. 44.: „und man kam zu ihr ganz so wie man geht zu einer Buhlerin“ u. s. w.

In dieser Durchführung, wornach sich diese St. sehr füglich auf den Aphrodite-Dienst Babylons beziehen läfst, ist zugleich die Widerlegung der von Movers, die Phöniz. 1, S. 494 ff. aufgestellten Ansicht enthalten, nach welcher hier die Schilderung der Babylonischen Sakäen oder Saturnalien vorliegen soll. Allein theils ist die Auffassung dieses Festes selbst bei Movers eine sehr willkührliche, theils läfst sich gerade dasjenige, was zu den am meisten charakteristischen Zügen jenes Festes gehörte, hier nicht oder nur auf sehr gezwungene Weise wieder finden, z. B. die Herrschaft der Sklaven über ihre Herren, der den König vorstellende Sklave (Zoganes) u. s. w. Ja die Erwähnung dieses Festes liegt dem ganzen Zwecke des Ezech. hier, der Schilderung des Volkes als einer Buhlerin der frechsten Art, fern, da gerade an diesem Feste der Charakter der Wollust wenn auch nicht ganz verschwand, wie wohl bei keinem Babylonischen Feste, doch nicht so hervorstechend war, wie in andern Gebräuchen und Cultusformen Chaldäas.

43—49. Das Gericht über die unzüchtigen Weiber. ואמר und ich sprach, nämlich überzeugt und durchdrungen von ihrer Schuld, beim Hinblick auf die Gröfse und Menge ihrer Vergehungen. Diefs ist viel passender als das von Ewald vorgeschlagene: אֱמֹר, sprich! — Lange genug, meint der Prophet, habe nun das unheilige Treiben gedauert, ihm müsse ein Ziel gesetzt werden, seine Strafe könne nicht ausbleiben. לבלה נאפים, zu der in Hurerei verbrauchten. בלה abreiben, verbrauchen, von Kleidern zunächst gesagt, dann auch vom Alter: verwelkt seyn, gerade vom Weibe wie hier Genes. 18, 12. Sie ist eine alte in Buhlereien verwelkte, zum Gerichte reife Hure. Ewald fafst die Worte als Ausruf: zum Unheil mit dem Ehebruch! und nimmt בלה f. Untergang. Allein dann stände wohl ein anderer Ausdruck, etwa בליעל oder ähnl.; auch pafst hiezu nicht das unmittelbar folgende. Die Worte: עתה והנה sind auf keinen Fall als Frage zu fassen, wobei nur ein gezwungener Sinn herauskommt (vgl. Rosenm.). Der gröfste Nachdruck liegt auf dem עתה. עתה nunc = etiam nunc. Jetzt noch treibt sie ihr buhlerisches Gewerbe, ungeachtet sie eine verwelkte Buhlerin ist. So erklärt sich auch einfach das: והיא und zwar sie! Indignatur quum elegisset Hierosolymam, ut esset quasi sal terrae et lux mundi, eam ipsam jam exstitisse auctorem et ducem ad scortationem. Coccejus.

45. Gerechte Männer sollen sie richten, nicht wie der Chald., Theodoret, Grotius u. a. meinen, sofern die Babylonier noch gerecht zu nennen seyen im Verhältnifs zu den Theokraten. Denn der Prophet spricht nicht von der Gerechtigkeit überhaupt, sondern nur von der zur Vollstreckung dieser einen richterlichen Maafsregel erforderlichen Gerechtigkeit. Gerecht sind die Babylonier in diesem einzelnen Falle, sie vergelten nur in ganz richtigem Maafse die Hurerei und Blutschuld des Volkes. Sie sind es als von Gott gesendete Werkzeuge, in deren Handlungen gegen Jerusalem sich die höhere Gerechtigkeit abspiegelt und darlegt.

46. Aus diesem letzteren Grunde erscheinen auch die Strafwerkzeuge als eine קהל, eine Gemeinde, von Gott berufene Ge-

meinschaft, wie einst die Theokratie als Gesammtheit die Vollstreckerin des göttlichen Gesetzes seyn sollte. Vgl. zu 16, 38 ff. — Ueber ברא s. zu 21, 24.

Sechster Abschnitt.

Capitel XXIV.

Dieses wichtige Cap. zerfällt in zwey Abschnitte. Der erste, Vs. 1 — 14. enthält eine vom Propheten an das Volk gehaltene Rede (vgl. Vs. 3. mit Vs. 18.), und zwar gerade an dem Tage, an welchem die Belagerung Jerusalems ihren Anfang nahm. Der Prophet beginnt mit der Verkündigung, dieser Tag sey ein denkwürdiger Tag, als der Anfang des jetzt eintretenden Strafgerichtes. Dann schildert er die Bedeutung dieses Strafgerichtes theils in Bezug auf die Gröfse der Strafe, theils und zwar vorzugsweise in Bezug auf die der Strafe zu Grunde liegende tiefe Verschuldung des Volkes.

Der Prophet braucht zur Ausführung dieses Gedankens ein Gleichnifs (Vs. 3.) eingekleidet in die Form einer symbolischen Handlung (vgl. Stäudlin, neue Beitr. S. 198). Dasselbe sieht zurück auf 11, 3 ff., das Bild vom Topfe und dem darin enthaltenen Fleische. Dieſs war jenes Bild, womit das Volk sich in seiner fleischlichen Sicherheit bethören liefs, woraus das gottlose Sprichwort gebildet war, nach welchem es sich für unüberwindlich in stolzer Verblendung achtete (vgl. S. 142 ff.). Daher die Energie der prophetischen Ausführung, wie gerade jenes Selbstvertrauen, jene übermüthige Rede zum Verderben des Volkes umschlagen werde. Jenes Bild wird dem Propheten ein erschütterndes Symbol des Unterganges Jerusalems mit seinen Einwohnern.

Eine besondere Wichtigkeit hat diese Rede durch die Bestimmtheit ihrer Vorherverkündigung, vgl. Vs. 2. mit 2 Regg. 25, 1. Jerem. 52, 4. 39, 1 ff. Unde scimus, non solum diem sed etiam diei horam prophetae revelatam, in qua civitas vallari coepta est. — Revelata est eodem die, quo civitas vallari coepta est, Ezechieli in Babylone degenti, res gesta Hierosolymis ac praeceptum, ut eam sub aenigmate conceptivis referret die ipso notato,

ut et ipsi et obsessi tum ex tempore tum ex rerum eventu discerent non casui neque Babyloniorum potentiae urbis excidium esse adscribendum, sed ejus voluntati, qui multo ante praedixerat ob civium impietatem urbem esse igni comburendam: Ezechielem quoque prophetam esse veridicum, quippe qui Hierosolymae statum e Babylone tam longe dissita nosse potuit et palam facere. Pradus. Diese Bestimmtheit der Weissagung, wozu noch Stellen wie Cap. 12. eine Analogie bilden, ist hier den rationalistischen Auslegern höchst anstöfsig gewesen; man hat auf die seltsamste Weise diesen Fernblick des Propheten hinwegzuschaffen gesucht. Während noch J. D. Michaelis bemerkt: „der Ort am Chabor, wo sich der Prophet aufhielt, ist nach den D'Anvilleschen Charten über 100 deutsche Meilen von Jerusalem entfernt. Menschlicher Weise konnte also Ez. unmöglich wissen, dafs gerade diesen Tag die Belagerung Jerusalems ihren Anfang genommen hätte, und wenn man nachher erfuhr, dafs diefs genau eingetroffen sey, so war es ein starker Beweis seiner göttlichen Sendung" — so sucht Eichhorn die darin für ihn liegende Schwierigkeit durch den Einfall zu beseitigen, dafs er die Stelle 21, 26. 27. zu Hülfe ruft und sagt: „da die Befragung des Looses vor den Augen des ganzen Heeres auf dem Marsche, wahrscheinlich nicht weit von dem Orte, wo Ez. mit seinen Mitexulanten lebte (sic!), so konnte er noch an demselben Tage erfahren, das Chaldäische Heer richte seinen Marsch gegen Jerusalem. Sogleich ahnet er (sic!) seinem Vaterlande einen Krieg des Unterganges." (hebr. Proph. 2, S. 347.). Aber ist denn 21, 26. 27. von einem wirklichen, äusserlichen Faktum die Rede? Und wie reimt sich jene Auffassung mit Vs. 2., wo von einer Belagerung Jerusalems die Rede ist? Und wie wenig nützen jene Auskunftsmittel, wo doch noch die „Ahnung" des Propheten als letzter Nothbehelf zu Hülfe gerufen werden mufs! — Auch Ewald, der sich hier unbefangener zeigen will, umgeht den eigentlichen Punkt, worauf es ankommt, indem er sagt: „an jenem Tage war es dem Propheten nicht blofs ganz lebhaft so, als ob die Belagerung der fernen Stadt gerade an ihm angefangen würde, sondern es trat ihm auch sogleich in einem klaren Bilde entgegen, was der Erfolg dieses unendlich wichtigen Anfanges seyn werde" (S. 303.). Aber der Prophet weifs ganz bestimmt von dem Tage und dessen Ereignissen; er zeichnet das Datum desselben auf; er spricht davon

zu dem versammelten Volke — wie seltsam also, wenn Ewald bemerkt, S. 289.: „auch mufs die Ahnung des Propheten damals so ziemlich (?!) oder ganz (!) das Richtige getroffen haben.“ Als ob solch ein Wissen, solch eine göttliche Zuversicht, wie sich hier an dem Propheten entfaltet, von blofser Ahnung, von einer blofs lebhaft erregten Phantasie abhängen könne! Und dem Zufall soll man es zuschreiben, dafs solch ein Wort nicht etwa „so ziemlich“ sondern ganz genau, buchstäblich in Erfüllung ging? In solche Willkühr und Verworrenheit geräth man hinein, wo nicht die höhere Nothwendigkeit und göttliche Bestimmtheit in dem Gange der Geschichte des Bundesvolkes erkannt wird.

2. Noch lange war dieser Tag den Exulanten ein wichtiger Tag. Zu den Fasttagen, welche im Exil und noch nach demselben zum Andenken an wichtige Ereignisse aus der letzten grofsen Katastrophe von dem Volke beobachtet wurden, gehörte auch der zehnte Tag des zehnten Monates; s. Sacharj. 8, 19. — Unrichtig übers. Eichhorn seiner Hypothese zu Liebe die Worte סמך רגר: „er hat nach Jerusalem eingelenkt.“ Falsch ist aber auch nicht minder die dem Verb. מסך hier gewöhnlich beigelegte Bedeutung: prope esse, appropinquare (so Michaelis, suppl. V, p. 1776. Gesenius, Winer, De Wette u. s.). Nirgends anderweitig steht jenes Verb. in diesem Sinne. Der Begriff desselben ist viel stärker und nachdrücklicher. מסך sich stützen, sich lehnen an etwas, auf etwas (z. B. vor Erschöpfung Amos 5, 19.), im üblen Sinne: sich (mit ganzem, vollem Gewichte) auf etwas legen, vom Uebel, Unglück, welches jemanden packt, ergreift, vgl. Ps. 88, 8.: „dein Zorn hat sich auf mich geworfen,“ סמכה עלי, wozu Gussetius, p. 1074 bemerkt: super me ira tua non modo imminet sed incumbit et insistit premendo. An uns. Stelle übers. gut Ewald: „der König von Babel hat sich auf Jerusalem geworfen.“ Auch im Syrischen bedeutet das Verb. ganz dasselbe; vgl. z. B. Barhebr. chron. p. 84, 16.: von der Pest: ܣܡܟ ܠܐܠܟܣܢܕܪܝܐ, sie warf sich auf Alexandria, ergriff Al.

3. Der Topf mit dem Fleisch und den Knochen bezeichnet Jerusalem mit seinen Einwohnern. Das Feuer, das Kochen des Fleisches ist Symbol der Belagerung. Demnach ist hier das Setzen

es Topfes an das Feuer, das Gieſsen des Wassers in denselben Bezeichnung des Anfanges, des Beginnens der Belagerung. Der eigentlichen Rede Vs. 2. entspricht Vs. 3. die bildliche. — שפת ist wohl ein terminus technicus, ähnlich unserm: beisetzen, vom Stellen des Topfes ans Feuer; vgl. 2 Regg. 4, 38. und das Arab. أكفأ conj. II. tripode ollam sustentavit; vergl. auch S. de Sacy, chrestom. Ar. t. 3, p. 211 sqq. edit. I. — Repetitio vehementiam et celeritatem notat. Michaelis.

4. 5. Unrichtig verstehen hier einige die Schuld des Volkes, sofern alle vom Höchsten bis zum Niedrigsten von dem Bösen ergriffen seyen. So Junius, Tremellius u. a. Von dieser ist aber erst im folgenden, Vs. 6 ff., die Rede. Auch paſst dazu das Bild gar nicht. Ein ungeheures Feuer, eine wahre Gluth soll unter dem Topfe angeschürt werden, daſs davon alle in denselben geworfenen Stücke, selbst die Knochen zerkocht werden. Dieſs kann nur Symbol der Strafe seyn, der furchtbaren Macht, durch welche jetzt Jerusalem heimgesucht wird, welcher Nichts zu widerstehen vermag, die Alles unaufhaltsam dem Verderben entgegen führt. — Thue hinein seine Stücke, d. h. die zum Topfe gehörigen, für denselben bestimmten Stücke. (סור ist gen. commun.) Welcher Art diese Stücke seyn sollen, bestimmt das unmittelbar folgende. Alle guten Stücke, Hüfte und Schulter. Diese Theile des Thieres galten als die besten und schmackhaftesten Stücke und waren bei Mahlzeiten besonders beliebt, vgl. Bähr, Symbolik II, S. 372 ff. An eine Anspielung auf die heiligen Opfergebräuche darf man schon deſshalb mit Stäudlin (a. a. O. S. 199.) nicht denken, zumal wegen der sogleich damit verbundenen Knochen. Die „ausgesuchtetsten Knochen“ sind schon vom Chald. falsch aufgefaſst, als Gegensatz zu dem vorhergehenden: משרית עממין מלי יתה, mit einem Haufen Volks fülle ihn. Dieſs paſst aber schon nicht zu dem מבחר. Die Knochen kommen hier in Betracht als die festesten Theile, welche am meisten dem Feuer Widerstand leisten. Gemeint sind demnach unter der „Brust und Lenden“, die angesehensten, edelsten, unter den Knochen die muthigsten, tapfersten. Beide faſst der Prophet noch zusammen in dem: מבחר הצאן, überhaupt dem ausgesuchtetsten Theile der Heerde; vgl. Jes. 25, 6.

Und auch einen Holzstoſs für die Knochen darunter. דור העצמים nehmen einige in dem Sinne: strues ossium. In diesem Falle entscheidet man sich entweder mit Daths dafür auch dieſs noch von den Knochen im Kessel zu nehmen. Allein die Bemerkung Dathes: תחתיה, uti saepe, redundat, ist unrichtig — hier um so mehr wegen des Gegensatzes בתוכה. Oder man nimmt es von einem Haufen von Gebeinen unter dem Kessel, als Feuermaterial. So Stäudlin, S. 199., welcher dieſs so zu rechtfertigen sucht, daſs es als Zug in einer Parabel, bloſs zum Fürchterlichen der Vorstellung gehöre. Aber dem widerspricht Vs. 10., wo vom Holze unter dem Kessel die Rede ist, und dieſs paſst auch allein zu dem Sinn des Bildes. Daher wollten Böttcher (Winers Zeitschr. f. wiss. Th. II, 1, S. 101 ff.) und Ewald für עצמים lesen עצים. Dieſs ist aber unnöthig. דור steht = מדורה Vs. 9. von einem Holzstoſse vgl. Jes. 30, 33. Schultens clav. diall. p. 314. (Das ܕܘܪܐ ܕܩܕܡܐ Job 41, 11. Pesch. gehört indeſs schwerlich hieher; vgl. Bernstein chrest. Syr. p. 208. lex. Syr. p. 104 sqq.). Darnach ist dann דור העצ״: ein Holzstoſs für die (im Kessel befindlichen) Knochen, d. h. so groſs, so ungewöhnlich mächtig, um selbst Gebeine kochen und verbrennen zu können. Dieser Sinn stimmt nicht nur mit Vs. 9. und 10., sondern wird hier auch durch den Parallelismus ganz nothwendig: „sogar kochen sollen seine Gebeine in ihm.“

6. Zusammenhang: Wo ein so furchtbares Strafgericht, welches die Schrecken der Deportation unter Jojachin 2 Regg. 24, 14 noch bei weitem überbietet, geübt wird, da muſs eine entsetzliche Verschuldung stattfinden. Jerusalem ist eine Blutstadt, mit Blutschuld beladen — der Kessel hat Flecken, die nicht weichen wollen. Auch hier geht wie in Vs. 3. und 4. die Bezeichnung der Sache der bildlichen Darstellung voran. — חלאה, Rostflecken, vielleicht aber auch im weiteren Sinne Schmutz = טמאה, Vs. 11. wie denn im Arab. das Wort auch von dem Schmutze, den der Gerber vom Thierfell abschabt, gebraucht wird; vgl. auch den weiteren und engeren Gebrauch von βρῶσις, Tholuck, z. Bergpred. S. 454 ff.

Nimm nur Stück für Stück heraus, ohne das Loos über ihn zu werfen. Das zweyte Glied erklärt den Weheruf des ersten. Da der Schmutz nicht weichen will, und alle Stücke in dem Kessel unbrauchbar gemacht hat, so müssen sie alle ohne Unterschied heraus- und weggeworfen werden, so dafs der Kessel leer bleibt, Vs. 11. Geradezu auf das Exil darf der Ausdruck nicht bezogen werden, wie die Meisten wollen; er ist vielmehr viel allgemeiner: die weggeworfenen Stücke sind Bezeichnung der dem Untergange (in verschiedener Weise) preisgegebenen Einwohnerschaft. — Die letzten Worte können doppelt verstanden werden. Das Loos soll nicht über den Kessel geworfen werden, kann heifsen: alle Stücke ohne Unterschied, ohne darüber noch durchs Loos zu entscheiden, sollen herausgenommen werden (cuncta communia venit interitus. Hieron.). Statt dieser gewöhnlichen Deutung hat aber Stäudlin, S. 201., eine bessere vorgeschlagen: die Stadt wird als schuldig bestraft, ohne ihre Schuld lange durchs Loos zu entscheiden (Jon. 1, 7.). Ihre Schuld ist ja am Tage. Das Blut in ihren Strafsen zeugt wider sie, Vs. 7. 8. So hat man wenigstens nicht nöthig den letzten Satz mit Ewald als Fragesatz aufzufassen, was eben so hart als matt ist.

7. 8. Schamlos hat nämlich Judah gesündigt; ja diese Oeffentlichkeit ist gerade im Willen Gottes liegend, der die Sünde offenbar machen wollte, damit seine Strafe als eine gerechte erkannt würde. Non debebat negare Rosenm., ל h. l. consilium indicare. Hoc dicit Jehovah, in nudam petram quasi suo instituto sanguinem effusum esse, ut vehementius clamaret et iram suam provocaret. Maurer. Das Bild vom Blute, auf glattem Felsen vergossen, damit die Erde es nicht einsauge und bedecke, es vielmehr als unbedecktes Blut zu Gott um Rache schreie, findet sich auch Genes. 4, 10. 11. Hiob 16, 18., besonders aber Jes. 26, 20. (s. dazu Gesenius, S. 808 ff.), welche letztere Stelle unserm Propheten besonders vorzuschweben scheint, s. Kueper, Jerem. ß. S. vind. p. 96.

9. knüpft wieder an Vs. 6. an, mit Wiederholung des Weherufes, und noch ausführlicherer Darlegung der Strafvollstreckung. Jehovah selbst schürt zunächst den mächtigen Holzstofs an, giebt sich als denjenigen kund, mit dessen Willen und Befehl das Verderben Jerusalems aufs genaueste übereinstimmt.

10. In immer lebhafterer erregter Rede wird das Bild seinen einzelnen Zügen nach durchgeführt. Die Energie der Rede gebietet die VV. הרבה u. s. w. als Infinitive zu nehmen, welche so noch mit dem kräftigen גם־אני Vs. 9. zusammenhängen, nicht als Imperative. החם hier dem Contexte nach consumere percoquendo. Sieden lassend den Siedtopf, so dafs die Knochen verzehrt werden. Vgl. Vs. 5. Das Verb. רקח steht hier keineswegs in der demselben ganz willkührlich aufgedrungenen Bedeutung: würzen, wornach noch Maurer die auch an sich ganz abgeschmackte Erklärung giebt: verba haec ad imaginem complendam faciunt. Ubi percocta est caro, solent condimenta addi. Eben so wenig kann das Wort: mischen, rühren bedeuten, wie Rosenm., Ewald („rühre die Brühe" sic!) annehmen. Richtig vielmehr schon die Peschito: ܐܫܟܚ, wobei Dathe bemerkt: vix dubitem, quin Syrus veram lectionem exhibeat. רקח ist eigentlich = רתח (nach derselben Lautvertauschung wie שחה und שקה, פקח und פתח, wie das Syr. ܦܫܠ zusammenhängt mit בשל) und bedeutet eigentlich sieden, kochen; vgl. Bernstein, Hall. Lit. Zeit. 1841. Septemb. Erg. Bl. Nr. 74. S. 590. 592. Im Kal wird es jedoch speziell von dem Zubereiten der Salben gebraucht, aber nicht eigentlich von dem Mischen der Substanzen zu denselben, sondern weil diese erst gestampft (vgl. Amrulkeis Moall. vs. 59. Hengstenb.) und dann gekocht (vgl. Joseph. antiqq. III, 8, 3. Hartmann, Hebr. I, S. 350 ff.) zu werden pflegen. Mit dem Sieden eines solchen zu Salben bestimmten Tiegels (מרקחה) wird Hiob 41, 23. das Schäumen des Meeres verglichen. So wird auch hier das Bewirken eines besonders starken Siedens, welches selbst die Knochen der Macht des Feuers erliegen läfst, verstanden.

11. Nicht genug damit wird auch noch der leere Kessel aufs Feuer gebracht, damit so vollständig das unreine Erz geläutert und der Rost vertilgt werde. Civibus caesis etiam urbs consumetur. Michaelis. Vgl. auch zu 16, 36.

12. 13. Der Prophet begegnet der Frage, wozu denn ein so durchgreifendes, alles vernichtendes Strafgericht nothwendig sey. Vergebens ist bisher alle vorausgehende Züchtigung gewesen; das

Volk hat den göttlichen Zweck nicht erfüllt, sich läutern zu lassen. Die Bemühungen hat er (der Tiegel) erschöpft (Ewald). תאנים, ein spätes Wort, nur bei Ezech., wie תוגרת, ein besonders kräftiger Ausdruck: die Anstrengungen. Vulg.: multo labore sudatum est. Vor תאנים ist weder לְ noch בְּ zu ergänzen, sondern der Accusativ ist Ausdruck des entfernteren Objektes: an Anstrengung hat der Kessel Gott gleichsam ermüdet, so dafs er nun demselben ein Ende machen, ein Ziel setzen mufs. Ueber die Aramaisirende Form הלאת vgl. Gesenius, Lehrgeb. S. 431. — Die Worte: באש חלאתה sind am besten als Ausruf zu nehmen: so soll denn nun durch das Feuer der Rest des Tiegels gehen, um so vollständig verzehrt zu werden. — In der Unreinheit des Volkes liegt ein Gräuel, זמה, der gesetzliche Ahndung nothwendig erheischt, und der durch die bisherigen Läuterungsversuche nicht hinweg geschafft werden konnte. So mufs denn Gottes Zorn auf dem unheiligen Volke ruhen, dasselbe jenen in einem bisher noch nicht gekannten Maafse erfahren, damit es wieder als ein reines Volk erstehen könne.

Diese Rede hatte der Prophet an jenem bedeutungsvollen Tage des Morgens an das Volk gehalten. Da kommt ein neues Schreckenswort an ihn (Vs. 15 — 18.). Der wunderbaren dort ausgesprochenen Vorherverkündigung gesellt sich hier eine zweyte bei, welche zugleich als ein Zeichen für die erste dienen soll. Plötzlich soll der Prophet seine Gattin verlieren, er selbst aber keine Trauerzeichen über den herben Verlust äussern. Was Gott dem Propheten offenbaret, trifft noch an demselben Tage ein *), und der vom Volke seines auffallenden Verhaltens wegen befragte Seher ergreift nun am folgenden Morgen die Veranlassung in einer neuen mächtig erschütternden Rede die grofse Wahrheit, welche in dem Geschehenen sich abspiegelt, dem Volke dar- und ans Herz zu legen.

---

*) Auch hier spricht Ewald wieder von einer „Vorahnung“ und einer „eingetroffenen Ahnung“ — eine hier wahrhaft ungereimte Annahme!

Diese Rede dreht sich um zwey Hauptgedanken. Zuerst Vs. 19—24. Ein unendlich herber Verlust steht dem Volke bevor: das Theuerste, was es als Unterpfand der göttlichen Liebe besitzt, wird ihm durch Gottes Gerechtigkeit entrissen. Hiemit beginnt aber auch ein Wendepunkt in der Gesinnung des Volkes. Nicht ohne gewaltige Wirkung auf diese ist jene That der göttlichen Gerechtigkeit. In Erfüllung geht nunmehr das grofse Wort des alten Gesetzes, Levit. 26, 39.

Diese Wendung, diese neue Richtung, welche sich nunmehr beim Volke kund giebt, bildet auch für den Propheten selbst einen Wendepunkt in seinem Berufe (Vs. 25—27.). Dieser ging bisher vor allem dahin, gegen das unbufsfertige, in fleischlicher Sinnesart ganz erstorbene, verstockte Volk als ein Zeuge der Wahrheit aufzutreten (vgl. die Einl. zu Abschn. 1.). Nun tritt aber zunächst eine Zeit des Schweigens, der stillen Erwartung des göttlichen Gerichtes, der Erfüllung der bisher von Ezech. ausgesprochenen Strafdrohungen ein. Dann soll wieder öffnen der Seher seinen Mund und in neuer Weise zu Israel reden von Gottes Wegen und heiligen Führungen. So schliefst sich das Stück Vs. 25—27. aufs engste an Cap. 33. (vgl. besonders Vs. 21 ff.) an.

16. 17. „Die Sehnsucht deiner Augen", die Gattin, Vs. 18. vgl. das מחמדי בטנם, die Lieblinge ihres Leibes, von den Kindern, Hos. 9, 16. (Micha 1, 16.). Aehnlich nennt Cicero seine Frau und Kinder mea desideria, ad div. 14, 2. במגפה durch einen Schlag — enthält nicht nur den Begriff des unerwarteten, plötzlichen Hinwegraffens, sondern auch des von Gott unmittelbar verhängten, als Strafe verfügten Todes; vgl. Numer. 14, 37. von den Kundschaftern: „es starben die Männer — durch einen Schlag vor Jehovah"; 17, 13. 14.

Der Prophet soll jede Trauer vermeiden, und zwar auch die ihm als Priester sonst gesetzlich gestattete Trauer. Die Ausll. haben diesen Umstand hier wenig scharf ins Auge gefafst und auch die neueren archäologischen Untersuchungen namentlich von Bähr, Symbolik II, S. 183—186. sind in diesem Punkte als meistentheils verfehlt und ungenügend anzusehen. Der Prophet soll zunächst keine Klage, keinen Klagegestus äussern, nicht einmal eine Thräne vergiefsen. Er soll vielmehr sich still

verhalten, seinen Schmerz in sich verschliefsen, sein Seufzen gegen Niemanden kund werden lassen. Sodann soll er, zum Zeichen, dafs es sich hier um etwas ganz ungewöhnliches handle, und um die Aufmerksamkeit rege zu machen, auch keine äusseren Trauerzeichen anlegen (מתים אבל לא־תעשה, Todte sollst du nicht zur Trauer d. h. zum Gegenstande der Trauer machen, wie Storr obss. p. 19. richtig erklärt. Diefs erfordert der Context. Der Prophet soll zeigen durch sein Verhalten, dafs es ihm noch auf etwas Anderes hier ankomme, als blofs auf die Todten d. h. den Todesfall — der Gedanke daran noch durch einen andern höheren überwogen wird. Daher mit besonderem Nachdruck das מתים vorangestellt.). Er soll demnach seinen priesterlichen Kopfschmuck anlegen und seine Schuhe anziehen. פאר, dein Hauptschmuck, nämlich der dem Ezech. als Priester angehörige, vollständig: פארי המגבעת, Exod. 39, 28. Hier erhebt sich eine doppelte Schwierigkeit. Nach Levit. 10, 6. scheint nämlich den Priestern überhaupt bei einem Trauerfalle das Entblöfsen des Hauptes untersagt worden zu seyn. Allein diese Stelle bezieht sich blofs auf den damaligen ausserordentlichen Fall, wie schon der Zusammenhang daselbst lehrt, besonders aber die spätere nähere Bestimmung Levit. 21, 10., wornach dem Hohepriester allein untersagt war, das Haupt zu entblöfsen *). Sodann fragt sich, warum dieses Verbot erlassen war. Von dem ganz aus der Luft gegriffenen, von Bähr angef. Grunde abgesehen, so findet sich ein solcher im Gesetze selbst deutlich ausgesprochen, nämlich: weil das heilige Salböl auf das Haupt gegossen sey; vgl. Levit. 21, 10. 12. mit 10, 7. Doch auch diefs macht es noch nicht klar, warum das Haupt gerade nicht entblöfst werden sollte. Aber auch nicht dieser Akt an sich war Zeichen der Trauer. Vielmehr trauerte man mit verhülltem Haupte; vgl. II Sam. 15, 30.; 19, 4. Jerem. 14, 3. 4. Die Lösung dieser Schwierig-

*) Den gewöhnlichen Priestern war dagegen nur untersagt, sich eine Glatze zu scheeren, Levit. 21, 5., in welcher St. überhaupt nur ein Verbot der heidnischen oder nur an heidnische Sitte irgendwie erinnernden Trauergebräuche enthalten ist; vgl. Levit. 19, 27. 28. und dazu Clericus.

keit giebt am besten Jes. 61, 3. das Wortspiel: פאר תחת אפר, einen Kopfschmuck statt des Staubes. Hieraus erhellt, dafs nicht sowohl das Entblöfsen des Hauptes an sich, als vielmehr das Bestreuen desselben mit Staub und Asche, das Trauerzeichen war. Hieraus erklärt sich ferner, weshalb im Gesetze hervorgehoben wird, dafs das mit Oel gesalbte Haupt des Hohepriesters nicht durch jenen Akt entweiht werden sollte, um nämlich die Vermischung des heiligen Oeles mit dem Staube der Trauer zu vermeiden. „Entblöfsen das Haupt", ist also eine concise Ausdrucksweise, aber um so leichter verständlich je bekannter die Sitte selbst war (vgl. die Stellen bei Winer, RealWB. 2, S. 732.), und namentlich auch, was für die hieher gehörigen Stellen des Mosaischen Gesetzes bemerkenswerth ist, Aegyptischer Gebrauch war; vgl. Herod. II, 85. Diodor. Sic. I, 91. — Das Ausziehen der Schuhe ist ein bekanntes Zeichen der Trauer, vgl. 2 Sam. 15, 30. Jes. 20, 2. Geier, de luctu Hebr. cap. 15. §. 4. 5. Bynaeus, de calceis Hebr. l. II. c. 5. §. 7. 8. — Das Verhüllen des Kinnes endlich erscheint mehrfach als Zeichen tiefen Leidens, der Betrübnifs, Levit. 13, 45. Micha 3, 7., namentlich wohl bei längerer anhaltender Trauer; vgl. Geier l. l. cap. 11. §. 5.

Leute-Brodt sollst du nicht essen. Das לחם אנשים kann dem Sprachgebrauche gemäfs nicht heifsen: panis miserorum, Trauerbrodt (mit Rücksicht auf die Grundbedeutung von אנשׁ), sondern nur: Brodt anderer Leute, wie es Leute gewöhnlich in solchen Fällen darzubringen pflegen; vgl. חרט אנוש, Jes. 8, 1., ein Griffel, dessen sich Leute gewöhnlich beim Schreiben zu bedienen pflegen; *μέτρον ἀνθρώπου*, Apoc. 21, 17. *ἄριθμος ἀνθρώπου*, Apoc. 13, 18. Mit Recht denken schon unter den Alten Theodoret (*μὴ παραμυθικῆς ἀπολαῦσαι τραπέζης*) Hieron., wie auch die Rabbinen in ihrer Weise (Buxtorf, synag. Jud. p. 708.) an die Trauermahlzeiten (vgl. auch Pradus z. d. St.), welche einige Zeit nach dem erfolgten Todesfalle von Verwandten, theilnehmenden Leuten zur Bezeugung ihrer Theilnahme, zur Tröstung des Trauernden gehalten zu werden pflegten. Schon alt war diese Sitte bei den Hebräern; sie wird Deuteron. 26, 14. vorausgesetzt, wie sie denn auch in der

Aegyptischen Vorzeit üblich war; s. Rosellini, monum. civ. II. p. 437. wie sie denn auch im neueren Orient sich findet, s. Harmars, Beobacht. 3, S. 362 ff. Das Essen dieses Brodes galt noch als zur Trauer selbst mitgehörig für verunreinigend; vgl. Hos. 9, 4. Die Art, wie dasselbe angesehen wurde, nämlich als Gabe der Liebe und Theilnahme, ergiebt sich aus St., wie 2 Sam. 3, 35; 12, 16 ff.; vgl. besonders Jerem. 16, 4. 7. Auch die Griechischen schon aus Homer bekannten Leichenmahle (vgl. Feith, antiqq. Homer. p. 123 sq.) hatten theilweise wenigstens diese Bedeutung; s. Lucian. περὶ πένθους §. 24.: ἐπὶ πᾶσι τούτοις τὸ περίδειπνον, καὶ πάρεισιν οἱ προσήκοντες καὶ τοὺς γονέας παραμυθοῦντες τοῦ τελευτηκότος καὶ πείθουσι γεύσασθαι. Daher auch die Ermahnung zur reichlichen Spende beim Leichenmahle Tob. 4, 17. und dazu Ilgen, S. 57 ff. Hier also ist der Sinn, dafs Ezech. jede Tröstung sogar, welche eine vorangehende Trauer voraussetzt, von sich weisen soll.

21—24. Die Bedeutung der symbolischen Handlung, welche hier entwickelt wird, hat etwas Auffallendes, Ueberraschendes; s. Stäudlin, S. 209. Es fragt sich, was eigentlich mit jener Unterlassung der Trauer, wie sie hier Ezech. auch vom Volke aussagt, gemeint sey. Dabei ist zunächst festzuhalten, dafs sich die Handlung und Verkündigung unstreitig zurückbezieht auf Jerem. 16., wo der Prophet den Befehl erhält, kein Weib zu nehmen und keine Kinder zu zeugen; denn in der nahen Schreckenszeit werde alles hinweggerafft werden; da werde dann auch alle Trauer aufhören, so wenig als von Aeusserungen der Freude werde dann von denen des heftigsten Schmerzes die Rede seyn können (16, 5—9.). Auf dieses Wort fufsend bauet Ezech., zu den Exulanten redend, nunmehr weiter. Jenes von Jerem. bereits verkündete Aufhören der Trauer, dort als Zeichen der allgemeinen Verwirrung, der gröfsten Schreckensnoth geschildert, hat auch noch eine höhere Bedeutung für die Uebriggebliebenen. Nicht sowohl über das Verlorne, über den Untergang wird man dann trauern, sondern endlich mit Entsetzen auf den Grund so grofsen Jammers: die menschliche Sünde hinblicken und darüber Schmerz und Reue empfinden. Eine Krisis beginnt nun im Volke. Der Ausspruch Levit. 26, 39. geht wenigstens seinem Anfange nach in Erfüllung. Dort ist die mächtige Einwirkung, welche das

Strafgericht, worin die theuersten Gnadenwohlthaten dem Volke entrissen werden sollen, auf dieses ausübt, so geschildert: „und die Uebriggebliebenen unter euch werden verschmachten um ihrer Sünde willen in den Ländern eurer Feinde (vgl. Ezech. 4, 17), und auch um der Sünde ihrer Väter willen werden sie verschmachten. Da werden sie bekennen ihre Sünde und auch die Sünde ihrer Väter, um ihrer Vergehungen willen, womit sie sich gegen mich vergangen" u. s. w. Dasjenige, was im Gesetze von der Erkenntniſs und dem Bekenntniſs der Verschuldung gesagt ist, faſst der Prophet hier kurz zusammen in den Worten: „ihr seufzet laut Einer gegen den Andern", Vs. 23. d. h. nach dem Zusammenhange: wegen eurer Versündigung, um deren willen ihr verschmachtet. Nicht sowohl das äusserliche Elend, als vielmehr das noch viel furchtbarere innere Elend wird nun vom Volke erkannt: die Augen gehen ihm auf über das ungeheure Maaſs seiner Versündigung. Es erkennt seines Gottes Hand, klagt nicht mehr über diese, sondern über sich selbst und seine Missethat. — Dieser Gedankengang ist von den Ausll., da sie die hier angezogene Gesetzesstelle nicht gehörig gewürdigt haben, oft ganz verkannt und daher ein ganz ungereimter Sinn herausgebracht. Von denjenigen, welche wie Jarchi das Volk aus Furcht vor den Chaldäern die Trauergebräuche unterlassend sich denken, ganz abgesehen, so meint noch Eichhorn, 2, S. 375. ganz entgegen den klaren Worten des Textes, der Sinn sey: die Exulanten würden, durch das Elend der Verbannung stumpf geworden, den Untergang Jerusalems mit Gleichgültigkeit vernehmen!! Sogar Ewald meint, das Stück stelle „die dumpfe Unbuſsfertigkeit" des Volkes dar; es werde „dumpf seufzend im unklaren Schuldbewuſstseyn dahin starren." Gerade umgekehrt vom lebhaft erwachenden Schuldbewuſstseyn spricht Ezech. und auf Nichts hatte seine Rede, welcher nunmehr die göttliche That so ganz entsprach, bisher so sehr hingearbeitet, als gerade dieses Schuldbewuſstseyn zu wecken, wie denn auch hier der Prophet ein seiner Wirksamkeit gestecktes Ziel erreicht sieht, Vs. 25 ff. Welche „unklare" Vorstellungen vom Schuldbewuſstseyn muſs man doch selber haben, um solche Ansichten einem alten Propheten aufzubürden!

Wie sehr dem Propheten hier die ganze St. Levit. 26. vorschwebt, sieht man auch daraus, daſs die Worte נאנן עוכם

falls aus Levit. 26, 19. entnommen sind. Das Heiligthum te den eigentlichen Mittelpunkt der wahren wie der falschen ung des Volkes: so lange dasselbe stand, fand namentlich leischliche Sicherheit desselben noch fortwährend ihre Nah-, welche von der Befleckung desselben durch die Sünde ls absah, nur an die äussere Form sich anschlofs. Nun auch diese einzige und letzte Stütze jenes Vertrauens dem e entrissen. מחמל ist Bezeichnung des innigsten Mitge- ls mit einer Sache (im Arab. speziell von der Sanftmuth, Hebr. von der verschonenden, sich erbarmenden Liebe), der ichsten Liebe für einen Gegenstand (nicht richtig Schul- s, animadvv. ad h. l.; vgl. Gesenius, thes. 2, p. 488.), rechend dem משׂא נפשׁם, Vs. 25.: die Sehnsucht eurer — eine kühne Ausdrucksweise, aus der Redensart: נשׂא , die Seele zu etwas erheben, vom sehnsüchtigen Verlan- der besonderen innigen Neigung für etwas.

25—27. Stumm soll der Prophet seyn, nicht etwa wie Dan. 15 ff., wo dasselbe als Folge der den Propheten überwälti- n himmlischen Offenbarung erscheint, sondern um des Vol- willen vgl. 3, 26. 27., auf welche St. Ez. unstreitig zurück- . Was ihm damals bei der Uebernahme seines Amtes ver- gt wurde, geht jetzt in eine merkwürdige Erfüllung. Er r jetzt genug zu demselben geredet, in einer bestimmten ung seine Mission an dasselbe vollendet. Er hat das nahe ht nicht nur vorher verkündigt, sondern auch in seiner e Bedeutung für das Volk entwickelt. So schliefst sich hier Thätigkeit, um alsobald nach Erfüllung des Gerichtes einer Weise der Verkündigung Raum zu geben; s. zu Cap. 33.

Strafgericht, worin die theuersten Gnadenwohlthaten dem V entrissen werden sollen, auf dieses ausübt, so geschildert: die Uebriggebliebenen unter euch werden verschmachten um Sünde willen in den Ländern eurer Feinde (vgl. Ezech. 4, und auch um der Sünde ihrer Väter willen werden sie verschm ten. Da werden sie bekennen ihre Sünde und auch die ihrer Väter, um ihrer Vergehungen willen, womit sie sich mich vergangen" u. s. w. Dasjenige, was im Gesetze vo Erkenntnifs und dem Bekenntnifs der Verschuldung gesag fafst der Prophet hier kurz zusammen in den Worten: „ihr zet laut Einer gegen den Andern", Vs. 23. d. h. nach den sammenhange: wegen eurer Versündigung, um deren wille verschmachtet. Nicht sowohl das äusserliche Elend, als vie das noch viel furchtbarere innere Elend wird nun vom Voll kannt: die Augen gehen ihm auf über das ungeheure Maal ner Versündigung. Es erkennt seines Gottes Hand, klagt mehr über diese, sondern über sich selbst und seine Misseth Dieser Gedankengang ist von den Ausll., da sie die hier a gene Gesetzesstelle nicht gehörig gewürdigt haben, oft ganz kannt und daher ein ganz ungereimter Sinn herausgebracht. denjenigen, welche wie Jarchi das Volk aus Furcht vo Chaldäern die Trauergebräuche unterlassend sich denken, abgesehen, so meint noch Eichhorn, 2, S. 375. ganz ent den klaren Worten des Textes, der Sinn sey: die Exu würden, durch das Elend der Verbannung stumpf geworden Untergang Jerusalems mit Gleichgültigkeit vernehmen!! Ewald meint, das Stück stelle „die dumpfe Unbufsferti des Volkes dar; es werde „dumpf seufzend im unklaren S bewufstseyn dahin starren." Gerade umgekehrt vom lebhs wachenden Schuldbewufstseyn spricht Ezech. und auf Nichts seine Rede, welcher nunmehr die göttliche That so ganz sprach, bisher so sehr hingearbeitet, als gerade dieses Sch wufstseyn zu wecken, wie denn auch hier der Prophet ein Wirksamkeit gestecktes Ziel erreicht sieht, Vs. 25 ff. Welche klare" Vorstellungen vom Schuldbewufstseyn mufs man doch haben, um solche Ansichten einem alten Propheten aufzubür

Wie sehr dem Propheten hier die ganze St. Levit. 26. schwebt, sieht man auch daraus, dafs die Worte עוכם

ebenfalls aus Levit. 26, 19. entnommen sind. Das Heiligthum bildete den eigentlichen Mittelpunkt der wahren wie der falschen Hoffnung des Volkes: so lange dasselbe stand, fand namentlich die fleischliche Sicherheit desselben noch fortwährend ihre Nahrung, welche von der Befleckung desselben durch die Sünde Israels absah, nur an die äussere Form sich anschloſs. Nun ward auch diese einzige und letzte Stütze jenes Vertrauens dem Volke entrissen. מחמל ist Bezeichnung des innigsten Mitgefühls mit einer Sache (im Arab. speziell von der Sanftmuth, im Hebr. von der verschonenden, sich erbarmenden Liebe), der zärtlichsten Liebe für einen Gegenstand (nicht richtig Schultens, animadvv. ad h. l.; vgl. Gesenius, thes. 2, p. 488.), entsprechend dem משׂא נפשׁם, Vs. 25.: die Sehnsucht eurer Seele — eine kühne Ausdrucksweise, aus der Redensart: נשׂא נפשׁ, die Seele zu etwas erheben, vom sehnsüchtigen Verlangen, der besonderen innigen Neigung für etwas.

25—27. Stumm soll der Prophet seyn, nicht etwa wie Dan. 10, 15 ff., wo dasselbe als Folge der den Propheten überwältigenden himmlischen Offenbarung erscheint, sondern um des Volkes willen vgl. 3, 26. 27., auf welche St. Ez. unstreitig zurückblickt. Was ihm damals bei der Uebernahme seines Amtes verkündigt wurde, geht jetzt in eine merkwürdige Erfüllung. Er hat für jetzt genug zu demselben geredet, in einer bestimmten Richtung seine Mission an dasselbe vollendet. Er hat das nahe Gericht nicht nur vorher verkündigt, sondern auch in seiner ganzen Bedeutung für das Volk entwickelt. So schlieſst sich hier seine Thätigkeit, um alsobald nach Erfüllung des Gerichtes einer neuen Weise der Verkündigung Raum zu geben; s. zu Cap. 33.

Siebenter Abschnitt.

Capitel XXV—XXXII.

Dieser Cyklus von Weissagungen ist gegen auswärtige Völker gerichtet. Der Prophet geht vom Gerichte Jerusalems zu dem über die heidnischen Völker über. Intererat providentiae divinae ut mortales nossent omnium dominatorem Deum neque ex infirmitate talia permisisse fieri, neque ex simultate vel odio in suae gentis homines saeviisse: quin potius ut aequum judicem a suis pro impietatis meritis poenas exegisse; exterorum nihilominus confidentius se jactantium insolentiam repressurum esse. Alioquin videri posset Hierosolymorum pietas ab idololatria superari, esseque deterioris prae illa conditionis et sortis. Quae quidem persuasio communis esset mundi ruina religionisque omnimoda subversio. Pradus.

Hier beginnt eine neue Seite der prophet. Thätigkeit. Das Strafamt über das abtrünnige Bundesvolk hat Ez. geübt. Das Wesen des Bundesvolkes erfordert es jetzt, seine Weltstellung zu verkündigen. Denn Jerusalems Zerstörung ist vom religiösen Gesichtspunkte aus betrachtet eine Weltkatastrophe. Das Unterliegen des Bundesvolkes unter heidnische Uebermacht ist darum noch kein Sieg des Heidenthums über die wahre Theokratie. Gerade umgekehrt führt die scheinbare Vernichtung Israels zu einem neuen Auferstehen desselben, aus seinem Todeskampfe bricht ein neues herrliches Leben hervor, das Heil in seiner weltüberwindenden Kraft. Gerade jetzt naht sich deßhalb immer entschiedener der Moment, wo die weltliche Macht sich als eine gebrochene zeigen soll, die heidnischen Reiche mit allem Glanze irdischer Herrlichkeit als verschwindende Momente der Vergangenheit erscheinen werden. Das Gericht über die Theokratie und die Völker ist darnach einerseits im unzertrennlichen Zusammenhange stehend, andererseits ein wesentlich verschiedenes. Beide Gesichtspunkte hebt die prophet. Verkündigung hervor (vgl. 25, 3. 8. 12. — 28, 25. 26. 29, 16. 21.) und bahnt damit zugleich den Uebergang zu der nachfolgenden Reihe von Weissagungen

Cap. 33 ff., in welcher sich die grofse Heilsperiode Israels dem Blicke des Sehers darstellt; vgl. noch besonders Jerem. 46, 27. 28.

Nach diesen Grundanschauungen stehen die Weissagungen in einer sehr schönen ebenmäfsigen Verbindung unter einander. Zuerst zeigt der Prophet an einer Völkerreihe, wie die Idee des göttlichen Gerichtes sich realisire an den Völkern, welche in offener Feindschaft gegen die Theokratie auftretend, darin die von Gott abgekehrte und in lauter Empörung gegen ihn begriffene Macht des Heidenthums repräsentiren (Cap. 25.). Eine zweyte Seite der Betrachtung des Heidenthums eröffnen die Weissagungen über Tyrus und Sidon (Cap. 26—28.). In Tyrus stellt sich das Bild des Uebermuthes, der fleischlichen Sicherheit dar, welche von Gott absehend sich immer tiefer in die Sünde und Nichtigkeit des natürlichen Lebens hineinstürzt. Beide Seiten fafst dann endlich Aegypten zusammen (Cap. 29—32.), dieser alte Feind des Bundesvolkes, zu einer Weltmacht erstarkt und als solche mit unbeugsamem Trotz und Uebermuthe dastehend, nunmehr aber gleich allen andern im Begriff, von dem Gipfel alten Glanzes in bodenlose Tiefe herabgerissen zu werden. In dieser letzten und umfangreichsten Weissagung schliefst sich die prophet. Anschauung vollständig ab.

Die *Anordnung* der Weissagungen ist demgemäfs keine andere als eine sachliche. Dafür spricht auch ausser jener durchgreifenden inneren Einheit ein äusserlicher Grund. Es sind gewifs absichtlich sieben Völker aufgeführt, an denen sich die Idee des göttl. Gerichtes realisiren soll — eine Harmonie wie sie sich bei den apokalyptischen Propheten des A. T. wie Daniel und Sacharjah findet, in der NTlichen Apokal. aber durchgreifend ist. — In chronologischer Hinsicht fallen diese Stücke zwar der Hauptmasse nach in die Zwischenzeit, welche zwischen Cap. 24. und 33. liegt. Doch hat der Proph. auch spätere Weissagungen zur Ergänzung der Darstellung aufgenommen, wie 29, 17 ff. Wie sehr aber hier gerade das chronologische Moment von dem sachlichen Gesichtspunkte überwogen wird, zeigt unter andern, dafs Cap. 25. mit gar keiner speziellen Zeitangabe versehen ist. Ganz zurückzuweisen sind aber Vorstellungen, wie die von Jahn, Einl. 2, S. 593. Bertholdt, 4, S. 1489. u. a., welche in unserm Abschnitte eine ältere Partikularsammlung Ezech.'scher Weissagungen erblicken, deren Anordnung, ver-

schieden von der bisherigen, dem Zufalle vielmehr als einer bestimmten leitenden Idee zuzuschreiben sey, wogegen die innere strenge Verbindung des Einzelnen ein so vollgültiges Zeugnifs ablegt, dafs wir in der sehr geschickten Anordnung auch dieses Cyklus viel mehr die Hand des Propheten selber als eines späten Redakteurs erkennen müssen.

Cap. XXV.

In kürzeren Sentenzen wendet sich der Prophet an die vier äusserlich am wenigsten bedeutenden Völker; Ammon, Moab, Edom und Philistäa, aufgezählt nach ihrer geograpischen Lage als Gränzvölker der Theokratie, mit derselben aber in altem Zwiste begriffen, welchen sie jetzt vollenden in Darlegung ihres grimmigen Hasses gegen das Bundesvolk. Sie bilden dieser ihrer Gesinnung nach, welche bei allen vier gleichmäfsig hervorgehoben wird, gleichsam eine kompakte Masse, welche defshalb auch gleicher Strafe anheimfällt.

Je ausführlicher gegen diese Völker bereits frühere Propheten geweissagt hatten, desto kürzer kann sich bei ihnen unser Prophet fassen. In wenigen aber kräftigen Zügen koncentrirt sich in ihm die ältere prophet. Verkündigung. Diese Wiederaufnahme des Früheren war aber um des praktischen Zweckes willen, welchem die Prophetie diente, von grofser Wichtigkeit. Fortwährend sollte Israel sich seiner wahren Stellung sowohl in sich als nach aussen hin zu allen ihm widerstrebenden Mächten bewufst seyn. Um dieses Bewufstseyn stets von Neuem zu wecken, es zu immer gröfserer Klarheit zu erheben, es immer allgemeiner zu einem wahren Volksbewufstseyn zu gestalten — dahin war das stete Augenmerk der Propheten gerichtet.

Bei Betrachtung der Erfüllung dieser Weissagungen kann nicht scharf genug das Princip, aus welchem sie hervorgegangen sind, der Mittelpunkt, um welchen sie sich bewegen, ins Auge gefafst werden. Die Feindschaft gegen Gott, sagt der Prophet, soll ihre adäquate Strafe finden, — nicht etwa in abstracto, sondern speziell gerade in diesen Völkern. Diese sollen als geschichtliche Denkmäler wie für jene Gesinnung so auch für deren Bestrafung dastehen. Die Bestrafung selbst ist ganz allgemein ausgesprochen, ohne Rücksicht auf den Vollstrecker derselben.

Untergehen sollen alle diese Völker, vollständig ausgerottet werden, ihre Namen aus der Geschichte verschwinden, sie als selbstständige Staaten zu existiren für immer aufhören. Dafs diese Aussprüche durch Nebukadnezars Züge gegen diese Völker und in diese Gegenden (vgl. 2 Regg. 24, 2. Jerem. 49, 28. Joseph. ant. X, 9, 7.) erfüllt seyen, (wie noch besonders Eichhorn, Proph. 2, S. 531 ff. nachzuweisen sucht, der freilich unsere Weissagung nicht als solche, sondern als historische Relation fafst), läfst sich so wenig aus unserm Texte als aus der Geschichte nachweisen. Wohl aber ist anzunehmen, wie jene Occupationen Neb.'s dem Propheten eine spezielle Veranlassung darboten, um daran die Weisung zu knüpfen, dafs es mit jenen kleinen Anfängen der Erfüllung alter prophet. Drohungen keineswegs sein Bewenden haben solle, diese vielmehr in der weiteren Zukunft in ihrem ganzen Umfange sich erfüllen würden.

Wie diese Weissagungen ein zusammengehöriges Ganze ausmachen, so sind sie auch der Zeit nach unstreitig zugleich vom Propheten ausgesprochen und aufgezeichnet. Schon aus dem gleichen Refrain, Vs. 7. 11. 14. 17. geht dieſs hervor, wie aus der ganzen Anlage. — Die Zeit, in welche die Aussprüche fallen, ist nach Vs. 3. 9. 12. 15. zu bestimmen. Darnach ist die Thatsache der Zerstörung Jerusalems vorausgesetzt, aber auch noch in frischestem Andenken. Von der Theilnahme der Nachbarvölker an jener Katastrophe geht die Rede aus; sie athmet die noch frischesten Eindrücke von derselben, und fällt mithin am wahrscheinlichsten in die nächste Zeit nach jener Begebenheit.

1. Weissagung gegen die Ammoniter, Vs. 1—7.

Die bei einer andern Gelegenheit ausgesprochene Weissagung, 21, 33 ff. wird hier wieder aufgenommen. Mit den Moabitern im Heere Neb.'s dienend 2 Regg. 24, 2. hatten die Ammoniter zwar thatsächlich an der Zerstörung Jerusalems theilgenommen, aber nicht diese äussere durch die Umstände veranlafste That ist es, auf welche Ez. zurücksieht, als vielmehr der Sinn, welcher bei diesen Völkern hervortrat, ihr tiefer Hafs gegen das Göttliche in seiner wahren und herrlichen Offenbarung in Israel.

3. Mit Nachdruck wird hier durch das כי נחל die Entweihung des Heiligthums als Gegenstand des Jubels der Ammoniter besonders hervorgehoben. Das Heiligthum bildet den Mittelpunkt für die Theokratie, daher nicht nur neben „Israel und Judah“ erwähnt, sondern auch vor diesen. Der Gegensatz Ammons ist also weit entfernt, ein blofs nationaler zu sey. Seine Feindschaft ist eine wesentlich religiöse. Dadurch erhält sein Hafs eine allgemeinere Bedeutung: er ist ein charakteristischer Zug für das Heidenthum überhaupt. Dagegen erhebt sich nun des Propheten ganzer Unwille, der eben darum nicht weniger als blofser „Nationalhafs“ ist, sondern aus einer durchaus reinen Quelle entsprungen, als eine herrliche Flamme göttlichen Eifers und heiligen Zornes aufblitzt. — אמרך, constr. ad sensum. Das Femin. ist gebraucht, weil der Prophet das Land als ein Ganzes schon vor Augen hat, wie dieſs Vs. 4. deutlich heraustritt, wo dieser Begriff der allein passende ist.

4. 5. Aufhörend ein eigenes kleines Reich zu bilden soll Ammon ein Raub der Araber, von ihnen verschlungen werden. Da dem Propheten besonders Jerem. 49, 2 ff. vorschwebt, so geht er gleich diesem zu spezieller Erwähnung der Ammonitischen Hauptstadt (Rabbah) über, deren gegenwärtige Ruinen mit ihren Bewohnern, den Beduinen, eine merkwürdige Bestätigung unserer Weissagung enthalten, Raumer, Paläst. S. 177 ff. Die Schilderung selbst der Wüste, worin Nomaden hausen, hat viele Parallelen in den Propheten; vgl. Bochart, hieroz. I, p. 520. Resenm.

6. 7. In einem neuen Ansatze kehrt die Rede zu Vs. 3. zurück. Der faktische Beweis jener dort geschilderten Gesinnung sind die Aeusserungen roher Schadenfreude (vgl. über das בכל-שאטך zu 16, 57.), weſshalb Gott selbst die Vernichtung Ammons vollziehen will, damit es wenigstens zur unfreiwilligen Anerkennung jener Macht Jehovas komme, vor der sich auch alle seine Feinde beugen und in den Staub sinken müssen. — Für לבג, welches das Keri durch לבן erklärt, lesen auch wirklich לבן viele codd., wie auch in der Complutens. Bibel gedruckt ist. Diese Lesart ist namentlich mit Berufung auf 26, 5 (vgl. auch Jerem. 2, 14.) dann auch von vielen Neueren empfoh-

len worden; vgl. Gesenius, thes. I, p. 177., Hitzig, Begr. d. Krit. S. 140. Ewald u. a. Dagegen spricht schon a) dafs hier durchaus nicht eine sichtliche Correktion den Vorzug verdienen kann; b) dafs sich das Wort בג als zur Zeit des Ezech. im Hebraismus recipirt durch das פתבג Dan. 1, 5. genügend ausweiset; c) dafs sich auch anderweitig bei Ez. solche auswärtige, Persische Wörter, aber schon ganz hebraisirt, finden; wie namentlich גכן, 27, 24. und d) dafs das Wort בג seiner Bedeutung nach hier als besonders passend erscheint. Was diese letztere anlangt, so hat man gewöhnlich nach dem Vorgange des Judah Ben Karisch (s. Schnurrer, in Eichhorn's allg. Bibl. 3, S. 968 ff.) das Pers. باج und das Arab. باج, Speise, Brühe verglichen; s. namentlich Lorsbach, Archiv f. d. bibl. u. morgenl. Lit. 2, S. 311 ff. Bohlen, symb. ad int. s. cod. e ling. Pers. p. 23. Hamacker, miscellan. Phoenic. p. 30 u. a. Allein gerade diese Combination ist mit guten Gründen in neuester Zeit von Gildemeister, in Lassens Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. IV, 1, S. 213 ff. bestritten worden. Dieser hat die von Benfey, die Monatsnamen u. s. w. S. 194. geäusserte Vermuthung zur Gewifsheit erhoben, dafs das Sanskrit. bhâga d. i. Theil, Antheil dem Hebr. Worte zu Grunde liege, welches Wort sich auch in den Keilinschriften (vgl. Lassen, die altpersepol. Keilinschr. S. 158.) und im Zend nachweisen läfst. So entspricht das בג als Beute-Theil noch entschiedener dem Hebr. בז und konnte für dieses gesetzt werden.

2. Weissagung gegen Moab, Vs. 8—11.

Mit Ammon theilt das Bundesvolk Moab, auch der Lage nach das nächstfolgende, gleiche Gesinnung und daher auch gleiche Strafe (vgl. besonders Vs. 10. 11.).

8. Auch hier wird, wie Vs. 3. das Verhältnifs Moabs zum Bundesvolke seiner tieferen, innerlichen Seite nach geschildert. Der Zustand und das Schicksal Judahs erscheint Moab ganz gleich dem aller übrigen Völker. Es bleibt völlig unberührt, ohne Sinn für die eigenthümliche, durch alle Niederlagen hindurch gehende Hoheit und Herrlichkeit des Volkes Gottes, bezeugend

damit zugleich den Mangel an irgendwelchem Eindrucke von dem Gotte dieses Volkes selber. Neben Moab ist schon hier Seir genannt, obwohl dessen erst Vs. 12 ff. nähere Erwähnung geschieht, aber sehr passend, gleichsam um sofort anzukündigen, dafs jene Gesinnung nicht gerade Moab speziell eigenthümlich, auf dieses beschränkt, sondern eine viel allgemeinere, für die heidnischen Völker überhaupt charakteristische sey.

9. Dieser Vs. enthält Schwierigkeiten, welche bis auf die neuesten Ausll. herab meist ungelöset geblieben sind, wie Ewalds Beispiel zeigt, der statt כתף lieset כתר, Krone, und übers.: „drum löse ich (?!) nun Moabs Krone von den Städten (sic!), von seinen Städten insgesammt" (!). Der Ausdruck öffnen f. preisgeben steht eigentlich von den Thoren, welche uneigentlich den Ländern gleich den Städten beigelegt werden, s. Nahum 3, 13. Bei כתף, Schulter fragt es sich nun, ob es da, wo es von Gegenden gesagt wird, mit Bezug auf die Höhe, oder auf die Lage der Schulter im Verhältnifs zum Körper im Allgemeinen f. Seite (vgl. יר, u. ähnl.) zu nehmen sey. Für ersteres entscheidet sich z. B. Hitzig z. Jes. S. 149., welcher das Wort von einem allmählig ansteigenden Landstrich, von den Abdachungen des gebirgigen Binnenlandes nach den verschiedenen Seiten hin versteht. Dagegen haben schon ältere sich erklärt, wie Gussetius lex. p. 789.: summitas aut altior pars non consideratur, und das mit Recht. Denn einmal pafst die Bedeutung Höhe gar nicht zu allen Lokalitäten, wie z. B. אל כתף ירחו Jos. 18, 12. Sodann steht כתף auch besonders häufig von Gebäuden und andern Gegenständen, wo nur die allgemeinere Bedeutung Seite zulässig ist. Endlich ist auch das Arab. صنكب, eigentl. Schulter, dann: Gegend, Landstrich, Gebiet überhaupt zu vergleichen, wo ebenfalls die spezielle Nebenbedeutung der Höhe nicht erscheint; vgl. z. B. Koran Sur. 67, Vs. 15.: „Gott hat euch die Erde unterthan gemacht, und so wandelt denn in ihren Gebieten, في صناكبها (Wahl übers.: wohnbare Gegenden). Vgl. auch Tebrizi z. Hamasah p. 185. ed. Freytag. — Die statuirte Bedeutung pafst nun auch ganz an uns. Stelle. „Ich öffne die Seite Moabs von den Städten her, seinen

Städten an seinem Ende.“ Die Seite Moabs ist jener Landstrich, welcher, an der nördlichen Seite des Arnon gelegen, schon vor der Einwanderung der Israeliten den Moabitern durch die Amoriter entrissen war (Numer. 21, 13. 26.), dann von dem Stamme Ruben in Besitz genommen, später aber nach Abführung der transjordanischen Stämme durch die Assyrer (vgl. 1 Chron. 5, 26. 2 Regg. 15, 29.) wieder von den Moabitern occupirt wurde, wie dieſs nicht nur durch das Beispiel der Ammoniter (Jerem. 49, 1.), sondern auch durch die Weissagungen des Jesaia (c. 15. 16.) und Jeremia cap. 48. gewiſs wird (vgl. Zephanj. 2, 8.), wo wir Städte dieser Gegend wieder als Moabitische aufgeführt finden *). Um aber die Bedeutung dieses Gebietes stark hervorzuheben, setzt Ez. hinzu: „von den Städten her“ d. i. den bekannten, berühmten Städten, deren Namen später theilweise aufgezählt werden, die schon in ältester Zeit von den Israeliten in Besitz genommen (vgl. Numer. 32, 37. 38. 33, 49. Jos. 12, 3; 13, 20.) zu den Glanzpunkten seiner Geschichte gehörig, nun in den Händen Moabs sich befanden. Daraus erklärt sich, daſs

*) Die von Gesenius z. Jes. 1, S. 503. aufgestellte Vermuthung, daſs dieses Gebiet wohl nie von den Israeliten bleibend besessen und die Vertheilung desselben im B. Josua rein ideal geblieben sey, ist gänzlich unbegründet. Schon die Geschichte spricht dagegen, wie denn z. B. unter Jehu noch die Gränze Israels bis an den Arnon reichte, nach 2 Regg. 10, 33. Der von Ges. beigebrachte Verdachts-Grund, daſs es sonderbar sey, bei Jes. jenes den Israeliten zugefügte Unrecht und eine solche Usurpation ihres Gebietes nicht hervorgehoben zu sehen, wird zwar schon dadurch beseitigt, daſs jenes Faktum für die Zeitgenossen des Jes. keiner besonderen Erwähnung bedurfte, um so weniger als den Moabitern nicht nur der Verlust der usurpirten sondern auch ihrer eigenen alten Städte gedroht wird — besonders aber durch unsere St. des Ezech., in welcher das Gewicht, welches gerade auf jenen neuerworbenen Distrikt gelegt wird, sich nur durch jene Annahme, welche auch Ges. selbst die „natürlichste“ nennt, erklärt.

Ez. eine noch nähere Bestimmung jener Städte hinzufügt: „von seinen Städten, seinem Ende her“ d. i. seinen äussersten Gränzstädten, wie sie die gegenwärtige Gränze Moabs ausmachten im Gegensatze zu der früheren durch den Arnon gebildeten Gränze. Falsch erklären andere: von seinem äussersten Ende an d. h. von einem Ende bis zum andern, undiquaque, da das elliptische מקצה schon wegen des Suffix nicht hieher gehört. Unrichtig lassen Andere, wie J. H. Michaelis, Rosenm. die Gränzstädte als die am meisten befestigten Städte genannt seyn. Dann würde der Prophet besser Plätze wie Kir Moab u. a. genannt haben, die aber noch dazu nicht einmal an der Gränze lagen, nicht aber die im Folgenden erwähnten Städte.

Jenen Gränzdistrikt nennt der Prophet weiter eine Zierde des Landes צבי ארץ. — Zu allen Zeiten war nämlich diese Gegend, zu dem von den Arabern Al Belka genannten Distrikte gehörig, wegen ihrer besonders zur Weide der Heerden geeigneten Beschaffenheit hochgeschätzt. Burckhardt, Reise 1, S. 599 ff. sagt unter andern: „Weil die Weide in Belka weit besser ist als sonst im ganzen südlichen Syrien; so giebt es viel Streit um den Besitz derselben. Die Beduinen pflegen zu sagen: „du kannst kein Land finden, wie Belka“ u. s. w. — Hervorgehoben werden hier speziell die Städte: Bethjeschimoth, an der äussersten Westgränze jenes Gebietes gelegen, nach Jos. 12, 3. in der Nähe des todten Meeres, womit auch die Angaben des Euseb. und Hieron. übereinstimmen (vgl. indefs über diese Reland Paläst. p. 642.). Sodann Baal Meon, weiter östlich gelegen, dessen Ruinen Seetzen (in Zachs monatl. Correspond. 18, S. 430.) und Burckhardt (S. 624.) ungef. drey Viertelstunden südöstlich von Hesbon fanden. Endlich Kirjathaim schon in der Genesis erwähnt (14, 5.), später von den Rubenitern in Besitz genommen und gebauet, Num. 32, 37., auch Jerem. 48, 1. 23. erwähnt. Der Ausdruck: „nach Kirjathaim hin“ (vgl. über die Form des nomen Gesen. Lehrg. S. 536.) weiset auf eine weitere Entfernung dieses Ortes von den beiden erstgenannten hin. Damit stimmt die Angabe im onomast. Euseb., wornach K. 10 röm. Meilen westlich von Medabah entfernt war. Es würde also darnach Baal Meon wohl die nordöstliche, Kirjath. dagegen die südöstliche Gränze jenes Gebietes bezeichnen. Die Vermu-

thung Burckhardts (S. 626.), welcher in dem nur eine halbe Stunde von Medabah gelegenen الـتـيـم das Kirjathaim der Bibel findet, stimmt damit nicht zusammen (wie v. Raumer, Pal. S. 173. richtig bemerkt) und ist auch schon auf den Namen des Ortes gesehen aufzugeben *).

10. Die Construktion hat hier etwas Abgerissenes, einen der Energie des Gedankens ganz angemessenen Charakter. Dazu paſst aber schlecht, die Präpos. על hier in dem Sinne von praeter oder una cum zu nehmen, wie von den Meisten geschieht. Dadurch erhält das Ganze einen durchaus lahmen Charakter, und unangemessen würde Ez. Vs. 11. wieder auf die Moabiter zurückkommen. Das לבני יגר hängt von פתח, Vs. 9. ab, und der Satz: „ich öffne die Seite Moabs — den Söhnen des Orients über die Ammoniter hin — und vollstrecke Gerichte gegen Moab“ (Vs. 11.) ist concis ausgedrückt und aufzulösen: ich gebe Moab Preis den Söhnen des Morgenlandes, welche zunächst über Ammon (wie oben geweissagt war), dann aber über Moab sich ergieſsend an beiden Völkern Vollstrecker des göttlichen Zornes seyn werden.

3. Weissagung gegen Edom, Vs. 12—14.

Das nun folgende Edom hat sich auch in der gegenwärtigen Zeit als ein bitterer Feind des Bundesvolkes bewiesen. Es ist mit seinem alten Groll thatsächlich und frech hervorgetreten. Darum soll durch Israel selbst an demselben die göttliche Strafe vollzogen werden.

12. Edom hat Rache geübt an Israel. Darin besteht nach Ez. die Schuld (אשם) Edoms. Edom ist bei den Propheten recht eigentlich der Repräsentant des unversöhnlichen Hasses und Rachedurstes gegen die Theokratie, hervorgehend aus der Verkennung und Verachtung der Offenbarung und Bezeugung des

*) Die von Seetzen gefundenen Ruinen von Kurjath, welche auf der Klöden'schen Charte mit Kirjathaim identifizirt sind, führen wohl richtiger auf das Jerem. 48, 24 erwähnte קריות.

lebendigen Gottes in seiner Mitte. Wie mit feindlichem Sinne der Stammvater den Jacob verfolgte (Genes. 27, 41. 32, 6. 7.) so auch die Nachkommen, in denen sich das Bild des „profanen" Esau (Hebr. 12, 16.) genau abspiegelt. Was deſshalb Michaelis bemerkt: vel in ultionem veteris injuriae patris sui Edom — simultatem illam avitam a majoribus haustam continuans, vel recentioris facti, quo Idumaei in servitutem Judaeorum redacti subinde sunt per reges Judae — ist nicht von einander zu sondern, hängt vielmehr genau zusammen. Derselbe Geist des Hasses taucht zu verschiedenen Zeiten, bald als offener Angriff, bald als Verrath und Empörung wieder auf. Vgl. besonders Amos 1, 11.: „darum daſs es mit dem Schwerdte seinem Bruder nachjagt und seine Liebe ersticket und sein Zorn zerreiſst stets und sein Grimm trägt ewig nach," wozu Mark sagt: omnes istae quattuor phrases denotant vehementiam et perpetuam durationem odii Idumaeorum adversus Israelem, quae in actus inimicos quacunque occasione erupit. Die Rache Edoms war gerichtet gegen das Israel von Gott übertragene Vorrecht, seine Obermacht, welche wieder beruhte auf der eigenthümlich geistigen Stellung beider Völker zu einander. Die Rache Edoms ist daher ihrer tieferen religiösen Bedeutung nach nichts anderes als die stete Auflehnung, das permanente Protestiren gegen die von Gott festgestellte höhere Anordnung, seine Heilsanstalt, und eben darin spiegelt sich wieder ein allgemeiner Grundcharakter des Heidenthums ab.

13. Von Theman bis nach Dedan (vgl. über letzteres zu 27, 15.). Theman ist so wie Dedan nicht sowohl eine Stadt als vielmehr ein Distrikt im südlichen Theile Edoms, nach Hieron. in onomast.: Idumaeorum regio quae vergit ad australem partem. (vgl. auch Amos 1, 12. und dazu Hitzig, S. 33.). Jenem Gebiete wird das nördlich gelegene Dedan entgegengestellt, so daſs die totale Verheerung Idumaeas von einem Ende bis zum andern gemeint ist.

14. Die prophetische Bestimmung, nach welcher Israel selbst das Rächeramt über Edom ausüben soll, hängt mit dem alten Verhältnisse beider zu einander eng zusammen. Es war uralte göttliche Verkündigung und Anordnung: „der Gröſsere soll dem Kleineren dienen", Genes. 25, 23. Diese Bestimmung kann nicht willkührlich zerrissen werden. Auf sie bauet vielmehr die Pro-

tie ihre erhabenen, weit ausgreifenden Aussprüche. Israel ist Herr, der Gottverordnete Gebieter Edoms. Der Besitz desben zur Zeit der Könige ist nur ein Vorbild dessen, was zuftig im vollsten Umfange eintreten wird. Wenn Jehovah die fallene Hütte Davids wieder aufrichtet, dann nimmt das neue vidshaus den Rest Edoms ein, Amos 9, 11. 12. Besonders mit rer Stelle stimmt Obadja Vs. 17 ff. überein. Aus der neuen, rklärten Theokratie, welche auch bei Ezech. deutlich gemeint (wie nicht nur das nachdrückliche עמי zeigt, sondern auch r Gedanke, dafs Israel dann ganz gemäfs dem göttlichen Zorne ndeln, ein treuer Vollstrecker des Willens Gottes seyn werde) ht das Feuer des Verderbens über Edom aus. Da findet der immige Hafs Edoms sein Ende; denn alsdann steht derselbe in iner ganzen Gottlosigkeit da. Israel aber dann zu seiner erhanen Bestimmung herangereift ist dazu berufen, das Rachehwerdt zu führen, ihm müssen dann die bittersten Feinde sich terwerfen, es hat die Herrschaft ohne Ende errungen. Nach rem. 49, 20. endlich findet dann der wunderbare Contrast statt, fs die „Kleinsten der Heerde", das schwache, elende Bundesvolk r Sieger Edoms ist (proponitur sub schemate paradoxi mira rum catastrophe, qua futurum, ut Judaei, misere quondam dirati, in Idumaeis id ipsum statuant, quod passi ab illis fuerint, cf. vs. 2. Mich.) — wo Hitzig (S. 384.) und Ewald (S. 128.) verkehrt genug das צעירי הצאן auf die Edomiter beziehen (vgl. dagegen Jerem. 50, 45. Sach. 11, 7. 13, 7.), obgleich der erstere richtig bemerkt, dafs schon Ez. an uns. St. (wie auch die LXX.) den Ausspruch auf die Judäer beziehe, wie denn wirklich zwischen beiden eine enge Verwandtschaft statt findet und eine gemeinschaftliche Beziehung auf die Haupt- und Grundweissagung des Obadja. — Aus dieser Entwicklung erhellt, dafs dieser Ausspruch durchaus einseitig auf eine frühere Zeit bezogen wird, wie wenn z. B. Rosenm. an die Unterjochung der Idumäer durch Hyrkan denkt, wobei es denn freilich leicht ist, die Nicht-Erfüllung der Weissagung zu behaupten, wie z. B. Knobel, d. Proph. d. Hebr. 1, S. 304. meint, bei diesen Weissagungen hätten die Propheten gewifs nicht geahnt, dafs sich dieß Volk dereinst mit den Judäern vereinigen werde — wobei nichts anderes zu erweisen ist als gerade die grundlose Voraus-

setzung, dafs jenes Israel, dem Wesen nach durchaus nicht von dem zur Zeit der Propheten verschieden, gemeint sey. Von der Makkabäischen Zeit konnte aber Ez. so wenig hier reden als von seiner eigenen. Vgl. übrigens auch Cap. 35.

באדם. Hitzig, des Proph. Jonas Orak. über Moab S. 26 ff. hat mit Recht bemerkt, dafs die konstante Schreibung des Namens Edom im A. T. die scriptio plena אדום sey. Darnach will derselbe (z. Jesaia S. 398.) an uns. Stelle אָדָם lesen, was aber keinen passenden Sinn giebt. Allerdings ist die Verschiedenheit der Schreibung desselben Namen in Einem Vs. hier auffallend. Sie erklärt sich indefs aus derselben Inconstanz, womit in späten Büchern z. B. ארומים geschrieben wird (2 Chron. 25, 14; 28, 17.), während sonst da, wo das Wort אדום Zusätze am Ende erhält, die defektive Schreibung eintritt.

4. Weissagung gegen Philistäa, Vs. 15—17.

Zum äussersten Westen sich wendend richtet der Prophet den Blick auf Philistäa. Es ist der Gesinnung nach am meisten Edom verwandt, und von älteren Propheten bereits mehrfach mit diesem zusammengestellt; vgl. Jes. 11, 14. Amos 1, 8. Obadj. Vs. 19. Auch an ihnen findet die uralte Feindschaft ihre Strafe in Ausrottung des so gesinnten Volkes.

15. In wiefern die Philistäer thatsächlich ihre Rachlust in jener letzten Zeit Jerusalems darlegten, läfst sich aus anderweitigen Zeugnissen nicht entnehmen. Harte Demüthigungen hatte bereits damals Philistäa erfahren, früher durch Judah (vgl. 2 Chron. 26, 6 ff. 2 Regg. 18, 8.), sodann durch Assyrische wie Aegyptische Heeresmacht; vgl. Jes. 20, 1. Jerem. 47, 1. Herod. 2, 157. Aber sein Sinn gegen das Bundesvolk war damit nicht geändert. Es bestand fort die uralte Feindschaft, welche nur auf das Verderben (למשחית) Judahs gerichtet war.

16. Auf jene zahlreichen Demüthigungen sieht der Prophet zurück, wenn er sagt: „ich rotte aus die Krethim und vertilge den Rest des Meeresstrandes.“ Von einer solchen שארית Philistäas sprechen defshalb schon Jesaias, 14, 30. Amos 1, 8. Jerem. 25, 20. 47, 4. Auch die letzten Ueberbleibsel des Volkes

sollen nicht bestehen vor dem Gerichte Gottes, welches schonungslos über seine Widersacher ergeht. — Das כרתים bildet hier eine Paronomasie mit כרתי, ist aber auch vielleicht mit Anspielung auf die Bedeutung von כרת gewählt, wie schon die Vulg. angiebt: interficiam interfectores, mit Rücksicht auf den kriegerischen Sinn des Volkes, sein stolzes Vertrauen auf seine festen Städte, Sacharj. 9, 6. Uebrigens ist der Name כרתים eigentlich Völkername und bezieht sich auf die Abstammung der Philistäer von Creta, worüber neuerdings Bertheau, z. Gesch. d. Israel. S. 186—200. genauere und gründliche Untersuchungen angestellt hat. Jerem. 47, 5. spricht deßhalb von dem Ueberrest der Insel Caphtor d. i. Kreta.

4. Weissagung gegen Tyrus, XXVI—XXVIII, 20.

Ungleich länger als bei den vorigen Völkern verweilt Ezech. bei dem Schicksale von Tyrus. Seine Macht erschien damals als eine der bedeutendsten, gegen welche menschliche Kraft nichts auszurichten vermochte; es war eine Zeit, in welcher Tyrus seinen Höhepunkt äusseren Glanzes erreicht hatte. Siegreich hatte es den Waffen der Assyrer unter Salmanassar widerstanden (Menander, b. Joseph. ant. IX, 14, 2.). Frühere Zwistigkeiten scheinen in dieser Zeit beseitigt gewesen zu seyn und Tyrus im engeren Bündnisse mit den übrigen Hauptstädten Phöniziens, Sidon, Arvad und Byblos gestanden zu haben, Ezech. 27, 8. 9. 11. Unter diesen behauptete Tyrus damals wohl einen entschiedenen Principat; vgl. zu 27, 8. Cypern, eine Hauptstütze von Tyrus, war nach vergeblichen Versuchen, sich unabhängig zu machen, zum Gehorsam durch König Elulaeus zurückgeführt (Joseph. l. c.). Die günstige Lage der Inselstadt schien vor allen jedem Sturme zu trotzen. Der Macht entsprach der Uebermuth genau. Man hielt sich für unüberwindlich, allen Völkern an Klugheit und Kraft überlegen. Mit dem Hochmuth ging endlich unersättliche Habgier Hand in Hand, für welche der Gipfelpunkt von Macht und Reichthum, den man erreicht hatte, nicht mehr genügte, sondern nur zu neuem Erwerbe reizte.

Unter diesen Umständen verkündet Ez. Tyrus den Untergang. Nichts war lehrreicher für das Bundesvolk in jener Zeit als eine

solche That seines Gottes. Hier trat die höhere Hand, welche ein schweres, unaufhaltsames Gericht über die Völker ergehen liefs, besonders klar und stark hervor. War der Sturz Tyrischer Macht unter Alexander ein Wunder in den Augen der Heidenwelt (vgl. Curtius IV, 2.: profundum mare, quod vix divina ope posset impleri), so sollte es schon damals unter Nebukadnezar als ein merkwürdiges Zeugnifs göttlicher Gerechtigkeit dastehen.

Je wunderbareres Ezechiels Weissagung verkündigt, desto mehr lehnt sie sich an frühere Weissagungen an. Der König unter den Propheten, Jesaias ist auch hier vor allen sein Vorgänger. Die Weissagung desselben gegen Tyrus, Cap. 23., bildet die so entschiedene Grundlage unsers Abschnittes, dafs man Ezech. als den ausführlichen Commentator des Jesaias ansehen kann, wie denn unser Prophet auch vielfach für die Erklärung jenes Stückes von hoher Bedeutung ist. Nächst jener Weissagung kommt hier noch die gegen Babel Jes. 13. 14., welche besonders in Cap. 27. und 28. dem Seher vorschwebt, in Betracht, ein Umstand, der nicht sowohl äusserlich aus der Berühmtheit und dem Ansehen jener Weissagung, als vielmehr aus einer innern zu Grunde liegenden Anschauung zu erklären ist. Was Babel für den Jesaias (und Jeremias, Cap. 50. 51.) ist, das ist jetzt für Ezech. seiner Bedeutung für die Theokratie nach Tyrus (wie später Aegypten, vgl. Einl. zu C. 29.), eine solche gewaltige, Himmelanstrebende, antitheokratische Macht, welche durch Jehovas Allmacht von ihrem Höhepunkte heruntergerissen und gebrochen werden soll.

Wichtiger als bei den Weissagungen Cap. 25. ist hier für den Propheten der Zeitpunkt, in welchen seine Rede fällt. In dieser Beziehung ist die Angabe 26, 1. näher zu erörtern. Das hier angegebene Jahr ist kein anderes als das des Falles Jerusalems — ein Umstand worin die der Weissagung zu Grunde liegende Idee des innern Zusammenhangs, worin beide Gerichte Gottes stehen, sofort hervortritt. Aber auffallender Weise fehlt hier neben der Angabe des Tages die des Monates. Schwerlich ist diese Auslassung als ein Werk des Zufalls oder als Versehen beim Abschreiben des Textes zu betrachten. Eben so wenig ist

die Ansicht zu billigen, welche sich schon bei den LXX. cod. Alex. (τοῦ μηνὸς τοῦ πρώτου) findet, wornach der erste Monat des Jahres gemeint seyn soll. Denn dieser kann keineswegs „der Monat“ κατ' ἐξοχήν genannt werden. Eher liefse sich sagen, dafs aus dem באחד auch diese nähere Bestimmung des Monates zu ergänzen sey, für welche concise Redeweise sich jedoch keine anderweitigen Analogieen finden. Der Monat kann nur derjenige seyn, welcher eine ganz besondere Bedeutung für die Zeit Ezech.'s gewonnen hatte, dafs er vorzugsweise so genannt werden konnte, derjenige nämlich, in welchem Jerusalem zerstört wurde; vgl. Jerem. 39, 2. 52, 6. Diefs ist hier um so nothwendiger, als kurz zuvor das genannte Jahr sich sogleich als ein in dieser Beziehung so bedeutsames ankündigt. Sodann spricht dafür 26, 2., wo sogleich der Zerstörung Jerusalems gedacht wird, so dafs dieser Gedanke als der den Propheten beim Eingange der Weissagung vorzugsweise beherrschende erscheint, indem er ausgeht von dem Verhältnisse worin Jerusalems Fall zu dem Schicksale von Tyrus steht. Mit Unrecht schlofs aber daraus Grotius, es müsse der fünfte Monat des Jahres gemeint seyn, der erste Monat nach der Zerstörung Jerusalems, in welchem die Kunde von diesem Ereignisse nach Tyrus gekommen sey. Nicht unähnlich meint auch Ewald, es sey einer der letzten Monate des 11ten Jahres zu verstehen, da doch 26, 2. ganz so klinge wie 25, 3. Aber beide Stellen sind keineswegs so ganz identisch. Hier kann um so eher eine prophetische Verkündigung und Anticipation sich finden, je mehr man die gesammte prophet. Thätigkeit des Ezech., seine ausführlichen Verkündigungen vom Untergange Jerusalems vergleicht. In diesem Falle hat aber gerade diese Anticipation einen besonderen Effekt, sofern bereits damals, als der Untergang Jerusalems zwar noch nicht vollendet, aber mit Bestimmtheit abzusehen war, Tyrus als frohlockend über jene Katastrophe dargestellt werden soll. Wir fassen demnach die Weissagung als erlassen von dem Propheten in dem Anfange des für Jerusalem so verhängnifsvollen Monates, welche Notiz defshalb gerade in dieser Form später der Weissagung vom Ez. vorangestellt wurde.

Der Gedankengang der Weissagung ist folgender. Die eigentliche Substanz derselben ist in Cap. 26. enthalten. Aus-

führlicher schildert der Prophet die Strafe, welche Tyrus soll, das furchtbare Heer, von welchem es überfluthet wir gewaltigen Belagerungsanstalten, denen es erliegt, die gr Verheerung, welche über den Ort ergeht. Hieran schliefse da der Gegenstand dem Propheten zu wichtig ist, um mit Weissagung erschöpft zu seyn, zwey Episoden, in der For Klageliedern auf die Stadt, wie auf den König derselben, C und 28. In erhabener, ächt dichterischer Weise führt dem ersten Liede das Versinken irdischer Gröfse und He keit bei der Handhabung des göttlichen Gerichtes aus. I andern beschäftigt den Seher vornehmlich die Idee der göt Strafe für menschlichen gegen den Herrn sich auflehnende vergessenden Uebermuth und Frevel.

Die Weissagung des Ez. ist gegen das insularisch rus eben so wie die des Jesaia c. 23., gerichtet. Ueber Umstand ist aber schon ein alter Streit geführt worden. sächlich aus Rücksicht auf die Erfüllung der Weissagung vielmehr die Art, wie man sich dieselbe erfüllt dachte, r schon ältere an, es sey das auf dem Continente gelegene rus zu verstehen, dem Alexander den Untergang bereite dessen Trümmer er zur Belagerung von Tyrus benutzte (I Sic. 17, 40. Curt. IV, 2.). So namentlich Perizonius, Babyl. I, cap. 6., Marsham, can. chron. p. 576 sq. Vitr ad Jes. I, p. 891 sq., denen dann Ausll. wie J. D. Mich Eichhorn, hebr. Proph. 2, S. 550 ff. gefolgt sind.

Auf einen richtigeren Weg kamen schon diejenigen, wie Prideaux, I, S. 615. vgl. 115., Dathe z. uns. S den Städten vom Propheten Verderben drohen lassen. nämlich zuzugestehen, dafs der Prophet Palätyrus ausdr berücksichtigt; vgl. 27, 28. u. das. die Anmk. s. auch 26 Allein dieser Ort nimmt eine so untergeordnete und unbed Stelle ein, dafs sich vielmehr das Ganze der Weissagung insularische Tyrus dreht, wie dieſs schon unter den ältere land, Paläst. p. 1050 ff. erkannte; vgl. damit Hengsten de rebus Tyriorum p. 3—29. Hitzig z. Jes. S. 279. streitbar weiset darauf die Schilderung des Propheten selb

wornach nur die Meeresfeste Tyrus verstanden werden kann; vgl. besonders 26, 4 ff. 14. 17. 27, 4. 32 ff. Die ungeheuren Anstalten, welche zur Eroberung dieser Stadt getroffen werden sollen, die ganze Bedeutung, welche jenem Ereignisse beigelegt wird, lassen sich nur bei dieser Annahme genügend erklären. Auf dieselbe führt auch die Geschichte von Tyrus selbst. Unstreitig war nämlich Tyrus insularis die ältere und ursprüngliche Stadt. Die sicherste Bürgschaft dafür liefert der Name Zur d. i. Fels, Felseneiland, Felsenstadt; vgl. dazu Simonis, onomast. p. 236 sq. Dieser paſst auf keinen Fall zu Palaetyrus, welches in einer schönen fruchtbaren Ebene lag; vgl. Guil. Tyrius XIII, 3. und die Stellen bei Mützell z. Curtius t. I, p. 191. Mit Unrecht bemerkt dagegen Winer, Leipz. Lit. Zeit. 1833. Nr. 75. S. 594., daſs auch der von Volney, Reise II, S. 163. beschriebene Felsen, an welchem sich die bekannte alte Wasserleitung endige, und der auch zur Vertheidigung sehr wohl gelegen sey, die Entstehung jenes Namens erkläre. Darauf dient zur Antwort, daſs dieser kleine nur 40—50 Fuſs hohe und ungef. 150 Schritt im Umfange habende Hügel, von dem Volney freilich vermuthet, daſs er für die erste Ansiedelung der Tyrier gedient habe, wohl einen Namen wie Gibea veranlaſst haben könne, nimmermehr aber den eines Felsens, zumal bei solcher Nähe eines wirklichen felsigen Eilandes, welches als solches schon die Alten bezeichnen (Bochart, Phaleg p. 861.) *). — Als eine uralte Stadt galt den Tyriern selbst ihre Inselfeste. Sie hielten den auf der „heiligen Insel“ (vgl. Movers, Phöniz. 1, S. 637 ff.) erbaueten Herakles-Tempel nicht nur für ins höchste Alterthum hinaufreichend, sondern auch mit ihm zugleich die Stadt; Herodot. II, 44. (vgl. mit Arrian II, 16.) und dazu Movers a. a. O. S. 48. Eine solche alte Ansiedelung auf der Insel ward durch das für die Interessen der Phönizier besonders willkommene

*) Dagegen ist es richtig, wenn Winer a. a. O. es verwirft, daſs sich Hengstenberg l. c. p. 6 sq. auf das עיר מבצר Jos. 19, 29. beruft, um daraus eine ungewöhnliche natürliche Festung, wie es Insel-Tyrus war, zu erweisen; vgl. dagegen z. B. Num. 32, 17. 36.

Terrain begünstigt und das Beispiel von Arvad d. i. Aradus zeigt, wie schon in grauester Vorzeit jenes Volk es sich angelegen seyn liefs, gerade derartige feste Inseln zu seinen Wohnsitzen zu erwählen, vgl. Genes. 10, 18. Strabo XVI, 2, §. 13. 14.

Im Salomonischen Zeitalter erwarb sich Hiram, mit Salomo in dieser Hinsicht wetteifernd, grofse Verdienste um die Verschönerung der Inselstadt, wie diefs auch abgesehen von der zweifelhaften St. Joseph. ant. 8, 2, 7. *) aus den Berichten des Menander und Dius b. Jos. ant. 8, 5, 3. vgl. c. Apion. 1, 17. erhellt. Gegen diese Inselfeste war auch die fünfjährige Belagerung Salmanassars gerichtet, gegen welchen sich Tyrus siegreich behauptete; Menander b. Jos. ant. 9, 14, 2., bei welcher Gelegenheit Palätyrus (ἡ πάλαι Τύρος) vom insularischen deutlich unterschieden und als eigene Stadt, welche sich dem Salmanassar unterwarf, betrachtet wird. Für das Bestehen von Palätyrus neben dem insularischen in jener Zeit liefert auch die St. Hos. 9, 13. ein Zeugnifs. Das „in lieblicher Gegend gepflanzte Tyrus" kann sich schwerlich auf etwas anderes als diese durch ihre Schönheit noch jetzt den Reisenden überraschende Ebene, in welcher Palätyrus lag, beziehen.

Ein noch älteres Zeugnifs indefs, wornach Palätyrus gleichfalls schon in alter Zeit bestanden haben mufs, liefert die Angabe Jos. 19, 29., wornach die Grenze der Israeliten sich bis nach der festen Stadt Tyrus erstrecken sollte. Gab es nun damals keine Landstadt Tyrus, so ist diese Angabe sehr seltsam. Vielmehr die Inselstadt mufs damals auch zugleich ihr Gebiet auf dem Continente gehabt haben, welches zu jener mit gerechnet wurde und daher füglich von dem Verf. in jener Weise bezeichnet werden konnte. Ganz verwerflich ist jedenfalls Hengstenbergs Ansicht (S. 9.), welcher aus jener St. auf die damalige Verbindung der Insel mit dem Continente durch einen

*) In dem Briefwechsel zwischen Salomo und Hiram heifst es: διὰ τὸ νῆσον οἰκεῖν. Aber gerade das Einzelne in diesen Briefen ist am wenigsten zu vertreten, zumal wenn man die noch mehr entstellte Recension des Eupolemus b. Euseb. praep. ev. 9, 33. vergleicht; s. darüber Kuhlmey, Eupolemi fragmm. p. 77 sq.

rddamm schliefsen will: eine deſshalb ungenügende Annahme, eil der Context in jener Stelle deutlich zeigt, daſs dort ein andgebiet von Tyrus vorausgesetzt wird; so fern sich hier das ebiet des Stammes Ascher nicht bis an das Meer selbst erecken sollte. Ueberhaupt würde diese Ansicht nur dann Beicksichtigung verdienen, wenn sich ein so hohes Alter jenes rddammes auf anderweitigem Wege genügend nachweisen lieſse (. darüber nachher).

Der Name: Palaetyrus läſst sich ungeachtet jenes urprünglichen Verhältnisses zu Insel-Tyrus gleichwohl genügend rklären. Entweder bezeichnet derselbe: das ehemalige Tyus, urbs quae quondam fuit. Dann würde die Bezeichnung erst n sehr späte Zeit ihrer Entstehung nach gehören, nicht etwa ie Nebukadnezars, wie Hengstenb. p. 26. meint, sondern in ie Zeit Alexanders fallen, wo Palaetyrus noch bestand und von hm erst zerstört wurde; vgl. besonders Droysen, Gesch. Alexand. S. 184. Viel wahrscheinlicher ist indeſs eine andere von Hitzig, S. 279. ausgesprochene Meinung, daſs Palaetyrus wirklich älter war als Tyrus insularis, aber nicht für sich schon den Namen Tyrus führte, sondern erst nach Erbauung des insularischen Tyrus, (vielleicht in Folge einer gewaltsamen Besitznahme) zu dieser Stadt gerechnet wurde und nun mit ihr den gemeinschaftlichen Namen צֹר führte. So wäre denn Palaetyrus gleichsam die Altstadt von Tyrus, die aber früher einen andern Namen führte, wie dazu im A. T. sich viele Analogieen bei Städtenamen finden.

Nun entsteht aber eine neue Frage. Wenn Ezech.'s Weissagung gegen Tyrus insul. gerichtet ist, wie sind dann damit diejenigen Stellen zu vereinigen, in welchen er von der Belagerung der Stadt so redet, als denke er nur an eine Landstadt (vgl. besonders 26, 8 ff.)? Während ältere gerade hieraus schlieſsen wollten, daſs Palaetyrus vom Propheten gemeint sey, löset Hengstenberg die Schwierigkeit durch Annahme eines schon längst von den Tyriern errichteten Erddammes, durch welchen Insel und Continent verbunden waren. Allein gerade mit den Beweisen dafür steht es schlimm. Eine Hauptstütze für jene Annahme soll sich in Aeusserungen des Menander und Dius finden. Ersterer sagt bei Jos. ant. 8, 5, 3. vom K. Hiram: οὗτος ἔχωσε

τὸ εὐρύχωρον. Mit Unrecht bezieht H. die Worte τὸ εὐρύχωρον auf den Raum zwischen der Insel und dem festen Lande, wofür die von Carthago handelnde St. des Strabo XVII. p. 832. durchaus nichts beweiset (s. über diese Winer, a. a. O. S. 595 ff.). Die ganz allgemein gehaltenen Worte wollen nichts anderes sagen, als: „er erweiterte den Platz (auf welchem die Stadt erbauet war, den ursprünglich kleinen Raum der Insel; vgl. darüber Droysen, S. 194.) durch Aufschüttungen.“ Dieſs wird ganz evident durch die erklärende Stelle des Dius: οὗτος τὰ πρὸς ἀνατολὰς μέρη τῆς πόλεως προσέχωσε καὶ μεῖζον τὸ ἄστυ ἐποίησε. Eben so unhaltbar ist es, wenn H. aus den Worten des Dius: Καὶ τοῦ Ὀλυμπίου Διὸς τὸ ἱερὸν καθ' ἑαυτὸ, ἐγχώσας τὸν μεταξὺ τόπον συνῆψε τῇ πόλει folgert: der Tempel des Zeus Olympius sey auf dem Continent gelegen gewesen und durch Ausfüllung der Meeresenge sey dieser mit der Inselstadt verbunden. Schon an sich betrachtet wäre dieser Gedanke wunderlich genug ausgedrückt; denn wenn Palaetyrus mit der Insel verbunden wurde, so verstand es sich von selbst, daſs alle Tempel in jenem Orte auch mit diesem verbunden wurden. Wozu dann die Erwähnung des einzelnen Tempels? Dazu kommt, daſs der Tempel des Zeus Olympius unstreitig kein anderer ist, als der alte Herakles-Tempel in Tyrus insul. selbst (vgl. Movers, S. 176 ff. 387 ff.), welcher ursprünglich isolirt dastand — wie es bei Jos. c. Apion. 1, 17 ganz richtig heiſst: καθ' ἑαυτὸ ὂν ἐν τῇ νήσῳ, welche letzteren Worte, auch wenn sie ein Glossem sind, wie H. p. 14. will, doch nothwendig auch bei dem sonst sinnlosen καθ' ἑαυτὸ zu suppliren sind *) —; von Hiram aber aufs engste mit der Stadt selbst vereinigt wurde.

Gegen das Vorhandenseyn eines derartigen Isthmus vor der Zeit Nebukadnezars sprechen aber auch noch andere gewichtige Gründe. Zuerst ist es auffallend, daſs bei der Belagerung von Tyrus unter Salmanassar eines Angriffes von der Landseite gar keine Erwähnung geschieht (Menander bei Jos. 9, 14, 2.). Auf

*) Vgl. Reland, p. 1052.: illa insularis Tyrus ex minoribus insulis postea junctis videtur conflata.

dem Lande begnügt sich Salm. nur die Tyrier vom Wasserholen abzuhalten, er läfst sich nur auf einen Kampf zur See ein. Dieſs ist nicht füglich zu erklären, falls zu jener Zeit eine Verbindung der Insel mit dem Festlande bestand. Einen zweyten Grund hat Winer a. a. O. S. 596. mit Recht geltend gemacht: dafs sich zur Anlegung eines solchen Dammes von Seiten der Tyrier kein rechter Grund absehen lasse. „Sollen wir denn die Tyrier, wenn sie die feste Lage ihrer Insel erkannt hatten, für so einfältig halten, dafs sie sich selbst um die Vortheile jener Lage wieder zum Theil brachten? Oder war der Vortheil, den ein solcher Damm in Friedenszeiten bringen konnte, in irgend einem erträglichen Verhältnisse zu den Nachtheilen, welche er im Falle des Krieges herbeiführte?“ Endlich würden die Tyrier schwerlich, falls jener Erddamm von ihnen selber in ihren eigenen Interessen angelegt war, denselben so gründlich wieder zerstört haben, wie wir dieſs zur Zeit Alexanders finden.

Dieser letzterwähnte Umstand führt vielmehr auf eine andere Vorstellung, die Anlegung eines Dammes von feindlicher Hand. Schon die KVV. wie Cyrillus Alex. und Hieronymus *) sprechen von einem solchen. Der einzige triftige Grund, welchen man dagegen anführen kann, ist der von Hengstenb. p. 24. angegebene. Er meint, der Prophet hätte eine so ausserordentliche Anstrengung des Nebuk. nicht mit Stillschweigen übergehen können (hoc affirmamus, Ezech. rem tam miram et omnibus seculis inauditam (?), qualis erat urbis insularis cum terra continenti conjunctio, minime silentio fuisse praetermissurum etc.). Allein wenn nach H.'s eigener Ansicht die Tyrier bereits in der frühesten Zeit jenen Damm aufschütteten, so kann er unmöglich dieſs Werk doch eine res tam mira et omnibus seculis inaudita nennen! Wir halten dieſs mit Reland vielmehr für das natürlichste und am meisten nahe liegende. „Quis credat Nebucadnezarem qui tredecim annos et dimidium urbem obsedisse dicitur, quum ab Alexandro capta sit mense septimo, non eodem astu

*) Dieser sagt z. B. zu Ezech. cap. 29.: „Nabuchod. quum oppugnaret Tyrum, et arietes machinas, vineasque eo quod cincta esset mari, immo freto angustissimo, vicinum littus insulae fecit continuum.“

usum quo Tyrum expugnaret, quo Alexandrum.“ (P. 1053.). Ferner bedenke man nur, in welchem Grade die Babylonier gerade an Bauten und Unternehmungen dieser Art gewöhnt waren. Wir meinen jene riesenhaften Anlagen, von denen Herodot 1, 185 berichtet, sind doch eine solche Parallele zu unserem Faktum, dafs für einen Mann wie Ez., der Babylonien kannte, eine Unternehmung gegen Tyrus ungeachtet der Meeresenge, die es vom Lande trennte, nicht etwas so durchaus unerhörtes für die damalige Chaldäische Macht erscheinen konnte.

Aber gerade Esech. spricht von dieser Unternehmung in einer Weise, welche die Ansicht der KVV. nur begünstigt. Er hebt zunächst 26, 8 ff. die mächtigen alles bezwingenden Belagerungsmaschinen der Chaldäer hervor, und macht es Vs. 9. ausdrücklich bemerklich, wie bis an die Mauern der Stadt hin jene verderblichen Geschosse reichen werden. Gerade darin soll nach Ezech. das Ausserordentliche jener Eroberung bestehen, dafs Tyrus so gut als jede andere Landstadt erobert wird: man zieht in dieselbe ein „wie in andere eroberte Städte“ Vs. 10. Die ungewöhnliche Meeresfeste soll vor dieser Macht zu einer gewöhnlichen Festung herabsinken. In das Detail der Belagerung aber noch mehr einzugehen, als der Prophet hier thut, hiefse ganz die Weise der Propheten verkennen. Hiezu kommt, dafs 29, 18. ganz deutlich die ungewöhnliche Anstrengung, welche das Heer Nebuk.'s vor Tyrus habe aufbieten müssen, berichtet wird. Mit Recht denkt dabei auch noch Ewald S. 324. unter andern an eine Erschöpfung des Heeres „durch Lastentragen um zur Ausfüllung der Inseltyrus trennenden Meeresenge Schutt herbeizuschaffen.“ Und wirklich liegt nichts näher als gerade dieses.

Denken wir uns so das Faktum, so erklärt sich wie die Tyrier jede erste günstige Gelegenheit benutzen mufsten, woran es ihnen in der Folgezeit nicht fehlen konnte, jenen Damm theils als ein Denkmal ihrer Schande theils um ihrer künftigen Sicherheit willen zu zerstören. Sie thaten diefs gewifs gründlicher als zu den Zeiten der Kreuzzüge, wo man (auch wohl bei anderer Beschaffenheit des Erddammes) einen tiefen Graben durchgezogen hatte, s. Wilken, Gesch. d. Kreuzz. 2, S. 505. 4, S. 225. — Dafs die Berichte über Alexanders Unternehmen von dem Vorhandensein eines solchen Dammes schweigen, darf man nicht als

Einrede gebrauchen (vgl. z. B. Schlosser, universalhist. Uebers. I, 2, S. 108 ff.). Denn von den Tyriern wird die Kunde davon nicht verbreitet worden seyn. Die Geschichtschreiber Alexanders konnten auch kein besonderes Interesse an einer Begebenheit haben, welche nur Alexanders Ruhm vermindern könnte. Ueberdiefs wissen sie nichts von der Belagerung Nebukadnezars, noch von diesem überhaupt. Aber gerade das Bestreben der alten Geschichtschreiber, auch die Einnahme von Tyrus durch Alex. in möglichst wunderbarem Lichte erscheinen zu lassen, hat auch die Neueren oft zu verkehrten Vorstellungen darüber verleitet (vgl. darüber Droysen, S. 194 ff.). Eine ganz andere, aber auch allein richtige Vorstellung gewinnt man durch den hier besonders zuverlässigen Arrian, II, 18. Ihm zufolge war die Meeresenge im Ganzen seicht, τεναγώδης, in der Nähe des Strandes besonders seicht und schlammig, in der Nähe der Insel betrug das Fahrwasser ungef. 18 Fufs. Pfähle, sagt er, liefsen sich leicht in den weichen Meeresgrund eintreiben, und der Schlamm diente dazu, die eingelassenen Werkstücke mit einander zu verbinden. Gerade nach diesem Bericht läfst sich sehr füglich annehmen, dafs früher einmal eine gleiche Unternehmung versucht war, von welcher Vorarbeit sich zu Alexanders Zeit aber kaum noch einige Spuren erhalten hatten.

Ein nicht minder diskutirter Punkt ist weiter die Eroberung von Tyrus, welche wir hier zunächst abgesehen von unserer Weissagung betrachten (vgl. für das Historische des Streites darüber Hengstenberg p. 31 sqq.). Nachdem insbesondere von Gesenius (Jesaias I. S. 711 ff.) mit Zustimmung von Heeren, Schlosser, Dahlmann u. A. jenes Faktum geleugnet oder mindestens in Zweifel gezogen war, lieferte Hengstenb. eine ausführliche Vertheidigung desselben, p. 30 ff.; gegen denselben sind insbesondere Winer (Leipz. Literaturz. 1833, März Nr. 75.) und Hitzig (zum Jes. S. 273 ff.) aufgetreten, durch deren Entgegnung indefs die Eroberung der Stadt eher bestätigt als entkräftet ist. Positiv sprechen dafür folgende Gründe.

a) Der Hauptbeweis liegt immer in der St. Ezech. 29, 17—21, welche auf unsere Weissagung zurückblickt. Hier ist nur eine doppelte Auffassung möglich. Entweder sagt Ez., die Stadt sei

erfolglos von Nebukad. belagert; dieser habe in so fern seinen ganzen Lohn noch zu fordern und aus Schaam über die unerfüllte Weissagung dürfe der Prophet nicht seinen Mund aufthun (V. 21.). So wirklich Hitzig. Auf diese Weise wird die Stelle zu einer der unbegreiflichsten im A. T. Sie würde eines der traurigsten Zeugnisse der Propheten wider sich selbst seyn, nach einem solchen Eingeständnisse hätte Ez. mindestens mit Schande vom Schauplatze seiner Wirksamkeit abtreten müssen, oder warum nahm er nicht vielmehr das verhängnifsvolle Orakel zurück, als auf eine so schmachvolle Weise die Unwahrheit einzugestehn und zu publiciren. Jene Auffassung beruht aber auf baarer Textesverdrehung. Unmöglich können die Worte: „Kein Lohn ward ihm", V. 18., in dem absoluten Sinne gefafst werden: „Er fand keinen Lohn, weil er nicht in die Stadt hinein kam." Dagegen spricht das: „Für die Arbeit, womit er sich abgemüht", d. h. der Lohn stand in keinem Verhältnisse zur Arbeit. Also gerade umgekehrt ist dem Nebukad. ein Lohn geworden, nur nicht ein verhältnifsmäfsiger, wie diefs bei Aegypten der Natur der Sache nach der Fall seyn mufs. Ferner mit diesem Dienste hat Nebukad. Gott selbst gedient, V. 20. *) d. h. er hat den göttlichen Beschlufs über Tyrus vollführt. Wäre die Eroberung unvollendet geblieben, so hätte sich der Prophet so nicht ausdrücken können, weil nicht nur Jehovah's Rathschlufs im Gegensatz zu dem eigenen menschlichen stets vollzogen wird, sondern auch in diesem Fall ausdrücklich verkündigt, in einer bestimmten Form mitgetheilt war. Endlich V. 21 sieht deutlich zurück auf V. 16, womit sich die Weissagung gegen Aegypten schliefst. Denn wenn alle menschliche Gröfse vernichtet seyn wird, Aegypten gleich Tyrus geworden seyn wird, soll Israel mit dem rechten göttlichen Vertrauen erfüllt seyn und das Heil in seiner Mitte schauen. — Zur Erklärung der Thatsachen, dafs Nebukad. wenig Lohn oder Beute in Tyrus fand, nah-

*) *Οὐκ ἐπειδὴ γνώμῃ τῷ θείῳ διακονῶν βουλήματι τοῦτο εἰργάσατο· οἰκείᾳ γὰρ ὁρμῇ κεχρημένος πᾶσι τούτοις τοῖς ἔθνεσιν ἐπεστράτευσεν· ἀλλὰ διὰ τούτων παραδηλοῖ, ὡς οὐδὲν αὐτοῦ μὴ βουλομένου γενήσεται.* Theodoret.

men Hieronymus u. A. an, die Tyrier hätten ihre Schätze über das Meer gerettet. Ewald sagt: „Obgleich wir die geschichtl. Quelle, woraus Hieron. schöpfte, nicht weiter kennen, stimmt es doch ganz mit den kurzen Worten überein, die Ez. für genügend hält.“ S. 324. Dieselbe Annahme wird bestätigt durch Jes. 23, 6., sowie durch die Thatsache, dafs unter Alexander die Tyrier sich wirklich in die Kolonien retteten (Diodor. 17, 41. Curt. 4, 3.). Auch wenn man das Auskunftsmittel Hitzigs: „Die Tyrier retteten zwar ihre Familien nach Karthago, aber ihr Geld brauchten sie selber zum Kriege“, gelten lassen wollte, würde doch der unmittelbare Lohn aus der Eroberung der Stadt ausgeblieben seyn müssen, denn einmal ist in Anschlag zu bringen die Länge der dreizehnjährigen Belagerung, unter welcher die Stadt ungleich mehr gelitten haben mufs, als unter Alexander. Gleichwohl war dieser mifsmuthig mehrfach in Versuchung von dem Unternehmen abzustehn (Curt. 4, 3, 10. 4, 4, 1.). Ebenso erwähnt Arrian, der genaueste Berichterstatter 2, 24. nichts von der damaligen Beute, welche auf keinen Fall beträchtlich gewesen seyn kann. Sodann, was Droysen S. 195. sagt: „Es konnte Alexanders Absicht nicht seyn, Tyrus zu vernichten; er würde seinem neuen Reiche eine der wichtigsten Städte, seiner Seemacht vielleicht die beste Station auf dieser Küste entzogen haben, und wenn schon die Hartnäckigkeit dieser einen Stadt — ungeheure Anstrengungen gekostet hatte, so schien sie doch durch ihr eignes Schicksal — genug gestraft zu seyn“, — dasselbe gilt auch von Nebukad., welchem Tyrus namentlich zur Begründung einer Seemacht besonders willkommen seyn mufste. Gerade aber diese Nothwendigkeit und Wichtigkeit der Erhaltung von Tyrus war es, von welcher der Prophet in jener Zeit sagen mufste, sie habe den nächsten Lohn Nebukad.'s und seines Heeres geschmälert.

b) Die zweite Stelle nimmt das Zeugnifs des Menander bei Jos. Ant. 9, 14, 2. ein. Wir wollen hier weder die Kürze mit Hengstenb. p. 35. urgiren, womit der Annalist über das Faktum hinwegeilt, noch den Umstand, dafs die Regierung des Ithobal mit der Belagerung gleichzeitig aufhörte (Hengstenb. p. 37—43.); denn richtig urtheilt Hitzig S. 275., dieſs sey eine bloſse Combination des Jos., welche sich auf die Voraussetzung gründe, dafs Ithobals Regierung nur bis zum Ende jener 13 Jahre gedauert habe. Menander selbst ist darüber ebenso

unbestimmt (ἐπὶ Ἐθωβάλου τοῦ βασίλεως, ἐπολι
Ναβουχοδονόσορος τὴν Τύρον ἐπ' ἔτη δεκατρία)
Bezug auf die Regierungszeit des Hiram (ἐπὶ τούτου
Περσῶν ἐδυνάστευσε) *). Desto wichtiger ist aber
richt selbst und zwar in doppelter Hinsicht. Einmal d
scheinen der Richter inmitten der sonst regelmäfsigen Suc
der Tyrischen Könige. Diefs kann nur als chaldäische Ve
zur Strafe für Aufruhr oder dgl. angesehen werden. So
Tyrus durch Alexander seiner alterthümlichen Verfassu
Strafe beraubt. Vgl. Droysen S. 195, Anm. **). An di
des Königs trat dann der Natur der Sache nach die G
der Stadt, oder ein Theil derselben, die Suffeten, oder
der Oberpriester des Melkarth, der Nächste nach dem
(Münter Rel. der Karthag. p. 56.), wie wir diefs ausdr
von einem jener Richter (Ἄββαρος ἀρχιερεὺς) erwäh
den. Andrerseits läfst sich jener Wechsel der Regierung
aus nicht mit Hitzig aus blofsen innern Parteiumtrieben
ren. Denn da die Tyrier ein erbliches Königthum besafse
zu 28, 13.), so würden sie sich mit Abschaffung desselb
Demüthigung auferlegt haben. Denn, wie besonders Ezech.
zeigt, zum Stolze von Tyrus gehörte, wie überhaupt nach
tal. Anschauung, das Königthum, namentlich ein so altes
bedecktes Geschlecht, wie das Tyrische. So würden dann
Faktionen wohl Gegenkönige hervorgerufen haben, nimme
Aufhebung der königl. Würde überhaupt. Sodann ist de
stand entscheidend, dafs nach Menander sich Tyrus zwey
hinter einander aus Babylon holte, welche schon nach d

*) Auf eigenthümliche Weise verbindet Hofmann (die 7
des Jerem. S. 51.) diese Angaben mit seiner Bere
der Chaldäischen Regentenjahre, welcher wir jedoch
treten gröfsres Bedenken tragen.

**) Interessant ist dabei die Vergleichung der verwirrte
undeutlichen Berichte der Classiker über diesen Un
Fast scheint es, als ob selbst in dieser Zeit Tyrische
keit Urheberin der Verunstaltung jener Thatsachen
die Veranlassung dieser Dunkelheit gewesen sey.

men zu urtheilen (Merbal, Hiram) dem alten Tyrischen Königsgeschlechte angehört haben müssen (vgl. Hengstenb., p. 49 sq.). Winer und Hitzig suchen sich hier durch die Annahme von „nach Babylon entflohenen oder exilirten Gliedern des angestammten Regentenhauses" zu helfen. Dieſs zeigt nun zunächst gegen die frühere Annahme beider den Eifer, mit welchem die Tyrier an ihrem angestammten Regentenhause hiengen. Aber die Hypothese widerlegt sich schon dadurch, daſs in dem Falle, daſs jener Akt der Tyrier bei voller Unabhängigkeit derselben stattfand, der Referent gewiſs nicht jenen zweydeutigen Ausdruck: ἀποζείλαντες μετεπέμψαντο Μέρβαλον ἐκ τῆς Βαβυλῶνος gebraucht haben würde, wobei man sofort an ein Abhängigkeitsverhältniſs von Babel denkt. Warum schrieb er dann nicht: „der sich gerade in B. aufhielt", oder lieſs jenes vielsagende ἐκ τῆς Βαβ. lieber ganz weg, da es in jenem Falle für die Sache ganz unwesentlich war? Hier wo es sich so wesentlich um die Ehre von Tyrus handelte, konnte nur der unzweydeutige Ausdruck gebraucht werden, falls die Geschichte es zuliefs. Sodann ist es nicht anzunehmen, daſs Fürsten von den Tyriern zurückgeholt worden seyen, welche nicht lange zuvor bei einem Tyrus so feindlichen Hofe, wie Babylon, Schutz gesucht haben sollen. Da müſsten sich die Verhältnisse bald geändert haben und aus bitterer Feindschaft plötzlich ein freundliches Vernehmen entstanden seyn. Schon der Tyrische Nationalstolz würde sich dagegen entschieden aufgelehnt haben.

Für den wahren Sinn der St. des Menander ist ihr Zusammenhang, der hier keineswegs immer scharf genug aufgefaſst ist, besonders wichtig. Mit der Belagerung der Stadt durch Nebukadnezar setzt er nämlich nach kurzer Erwähnung der Zwischenregierung Baals in Verbindung die Einsetzung von Richtern (κατεζάθησαν καὶ ἐδίκασαν). Dieſs kann deſshalb nicht von dem die Dikastenregierung einführenden Volke, der Volkssouverainität (Winer, S. 598.) verstanden werden, weil eben von diesem gar nicht die Rede war. Es kann kraft des vorhergehenden nur von einer diese Einsetzung verfügenden Obermacht des Nebuk., welche in dem Euphemismus: ἐπολιόρκησε Ναβ. τὴν Τύρον bereits enthalten ist. Eben so deutlich sieht hierauf das: ἐκ τῆς Βαβυλῶνος zurück, da nach dem Vorigen

zu schliefsen, auch hier nur an Babylonische Obermacht gedacht werden kann. Damit stimmt denn endlich auch die zum Schlusse beigefügte Notiz: ἐπὶ τούτου (d. i. Hiram), Κῦρος Περσῶν ἐδυνάσευσε, wodurch in diesem Contexte nichts anderes ausgesagt werden soll als diefs, dafs die bisherige Babylonische Oberhoheit nunmehr auf die an die Stelle getretenen Perser übergegangen sey.

c) Gerade dieses Verhältnifs von Tyrus zu Persien bestätigt aber auch nicht wenig unsere Annahme. Nirgends findet sich die leiseste Spur einer gewaltsamen Occupation von Tyrus. Vielmehr nach Herodots ausdrücklichem Zeugnisse (3, 19.), mit welchem Xenophon übereinstimmt (Cyrop. I, 1, 4.) hat Phönizien sich freiwillig den Persern ergeben, und, wie Schlosser I, 1, S. 251. mit Recht sagt, „auch Tyrus scheint sich freiwillig gefügt zu haben, da wir keines feindlichen Angriffes auf diese Stadt gedacht finden.“ Aus Herodot l. c. ergiebt sich diefs sogar geradezu bei näherer Ansicht, da die Weigerung der Phönizier gegen Karthago als Koloniestadt zu kämpfen (vgl. darüber Bähr, p. 38.) sich vornehmlich auf Tyrus die Mutterstadt Karthagos beziehen mufs. — Streit kann nur darüber seyn, ob Phönizien sich bereits unter Cyrus oder erst unter Cambyses aus Furcht vor Aegypten den Persern ergeben habe. Letzteres ist die Ansicht von Dahlmann, Forschungen II, S. 149., gegen welchen s. Hengstenb. S. 58 sq. Ley de fat. et condit. Aegypti sub Pers. imper. p. 44. Auf die Cyropädie ist allerdings in diesem Falle nicht viel Gewicht zu legen, da die Einnahme Aegyptens durch Cyrus bei Xen. entschieden in das Gebiet der Fabeln gehört und daher auch die Besitznahme Phöniziens es seyn könnte. Desto bedeutender ist die Notiz des Menander l. c., in welcher Cyrus bereits als der Herr von Tyrus angesehen wird; sofern er nur in dieser Qualität eine solche Stelle in den Tyrischen Annalen füglich einnehmen konnte. — Aber auch gesetzt, dafs erst unter Cambyses die völlige Einverleibung von ganz Phönizien und also auch von Tyrus in das pers. Reich erfolgte, so ist diefs nicht minder für uns beweisend. Denn warum ergab sich auch dem Cambyses Tyrus freiwillig? Es mufs die Erfahrung gemacht haben, dafs seine Macht nicht eine unüberwindliche, gegen die mächtigen Reiche des östlichen Asiens Stand haltende war. Und

blieb es auch den Persern zu allen Zeiten treu ergeben, wie Geschichte des Phönizischen Aufstandes unter Ochus (Diodor , 40 sq.), und die Eroberung Alexanders zeigt, wo T. sich jeden Preis neutral zu erhalten wünschte. — Zwar meint tzig, S. 277., dafs „13 Jahre der Belagerung und die nachgenden bürgerlichen Zwistigkeiten den Freistaat schon hinreind schwächen konnten, so dafs sie sich gegen die Perser zu aupten keine Lust hatten.“ Aber T. mufs mehr erlitten haben blofse Schwächung seiner alten Macht; es mufs eine tiefe müthigung erfahren haben, die an die Stelle so grofser frühe- Hartnäckigkeit sofort solche Bereitwilligkeit treten liefs, sich er andern Macht zu ergeben. Hätte es einer so gewaltigen lagerung, wie die Neb.'s war, Trotz geboten, so mufste sein Ueberth als der einer unbezwinglichen Feste nur desto höher steii, wie einst nach Salmanassars vergeblichem Versuche *).

Hiebei kommt aber weiter der Umstand in Betracht, dafs Stellung von Tyrus im Pers. Zeitalter eine wesentlich veränte ist. Während noch bei Jerem. 25, 22.; 27, 3. wie bei ech. und Menander T. unbedingt die erste Stelle unter den önizischen Städten einnimmt, steht schon Esra 3, 7. Sidon tan, Tyrus nach **). Sidon wird von den Persern stets als die

*) Was Hengstenberg p. 55 sq. über den Abfall der Cyprier sagt, scheint mir nicht beweisend zu seyn. Kitium konnte sich füglich schon während der Belagerung Nebuk.'s von Tyrus frei machen. Tyrus fand aber später keine Gelegenheit, den alten Besitz wieder zu erlangen, da Aegypten unter Amasis von Kypros Besitz ergriff. Was Herod. 2, 182. sagt, Amasis habe zuerst jenes Eiland erobert, kann sich auch abgesehen von Aegyptischer Ruhmredigkeit, sehr füglich auf die Hellenische Bevölkerung von Cypern beziehen, welche die Phönizische bei weitem überwog und jedenfalls stets von Tyrus unabhängig war. Vgl. übrigens auch Engel, Kypros I, S. 248 ff.

**) Die Genauigkeit des A. T. und der Alten überhaupt in solchen Anführungen zeigt sich auch anderweitig, z. B. in der Bezeichnung: Meder und Perser und umgekehrt,

erste Stadt dem Range nach behandelt; Tyrus hat seinen Principat dagegen entschieden eingebüfst; s. Herodot 7, 99. 100. 8, 67. Auch dieser Umstand soll sich nach Hitzig „schon aus der Belagerung hinreichend erklären, indem diese den Staat auf lange Zeit schwächte und die Bürger der Schiffahrt und des Handels, welchen die Sidonier in Besitz nahmen, entwöhnte.“ Eine schwache Ausflucht! Die Belagerung unter Nebuk., welche jedenfalls vom Lande aus geschah (s. oben) soll einen solchen Einfluſs auf das Tyrische Seewesen ausgeübt haben, daſs er sich noch in dieser Zeit so merklich fühlbar machte! Und als ob daraus allein jene völlige Umkehrung des früheren Rangverhältnisses erklärbar wird. Wo so völlig ein Staat verdunkelt war wie Sidon durch Tyrus, da muſs ein ganz neues Verhältniſs eingetreten seyn, welches jene frühere Herrlichkeit von Tyrus ganz in den Hintergrund treten lieſs. Und dieses kann nicht eine Belagerung gewesen seyn, deren glückliche Abwehr auch bei allem Verluste doch den alten Glanz noch durch neuen erhöhen muſste, sondern nur eine Eroberung und schmachvolle Unterjochung.

d) Eine Sage von der Eroberung der Stadt hat sich bei Justin 18, 3. erhalten. Justin bringt einiges bei, um die Härte Alexanders gegen die Tyrier zu erklären, dessen Hauptsache darauf zurückkommt, das damalige Geschlecht sey ein ausgeartetes Sklavengeschlecht, welches sich an die Stelle der früheren freien Einwohner gesetzt habe, gewesen. „Regnum stirpi restituit (Alexander) ingenuis et innoxiis incolis insulae attributis, ut exstirpato servili germine genus urbis ex integro conderetur.“ Die historisirende und zu viel Gewicht auf das Einzelne dieses Berichtes legende Deutung Hengstenb.'s p. 67 sq. ist zwar nicht zu billigen (vgl. zu 27, 11.). Nur die allgemeine Aussage dürfte daraus zu entnehmen seyn, daſs Tyrus zur Zeit Alexanders in einem innerlich zerrütteten Zustande sich befunden habe, knechtischer Sinn sich des alten freien Volkes bemächtigt habe. Dieſs weiset auf ältere Unterjochung hin. — Wenn Justin ebendas. sagt: „Persarum bellis diu varieque fatigati victores quidem fuere“, so kann dieſs allerdings nicht auf die Perser beschränkt werden,

---

je nach den historischen Verhältnissen; vgl. meinen Comment. z. Daniel S. 200 ff.

sondern muſs als ungenauer Ausdruck die Ostasiatischen Reiche überhaupt umfassen. Daraus folgt aber nicht mit Hitzig, S. 279., ein siegreicher Widerstand der Tyrier gegen Nebuk. So darf das: „victores fuere“ nicht urgirt werden. Dieſs wird vielmehr durch das folgende beschränkt und bezieht sich ja so gut auf die Perser als die Babylonier. Der Sinn kann also nur seyn: die Tyrier behaupteten eine gewisse nationale Selbstständigkeit, welche auch bei der völligen Umkehr der Dinge, der Ausrottung des alten Geschlechtes und der Persischen Oberherrschaft nicht ganz unterging.

e) Noch gehört hieher eine Stelle des Megasthenes b. Strabo XV, 1, 6. und Jos. ant. 10, 11, 1., welche allerdings mythisch gehalten, eine poetische Verherrlichung der Groſsthaten Neb.'s enthält. Gleichwohl kann sie nicht als abentheuerliche Nachricht, deren Unrichtigkeit in die Augen fällt, (Winer, S. 600. Hitzig, S. 278.) beseitigt werden, schon weil Megasthenes, der Zeitgenosse des Berosus unter Seleucus Nicator selbst zu denjenigen Schriftstellern gehört, auf deren Zeugnisse sich Arrian beruft, s. Vitringa z. Jes. 1, p. 710. Meg. vergleicht den Neb. mit dem Hercules und läſst ihn bis an die Säulen des Hercules, nach Iberien und Libyen vordringen. Wie das Eine hier hyperbolische Schilderung der Unternehmungen gegen Aegypten, so ist das Andere poetische Ausschmückung des Zuges gegen Tyrus, mit dessen Einnahme auch die fernen Kolonialstaaten dem Sieger zufielen. Diese Verherrlichung konnte nur auf Grund des Besitzes von Tyrus von Seiten Neb.'s erwachsen: durch dieses Faktum erschienen als die äussersten westlichen Gränzen des Chald. Reiches Hispanien und die Säulen des Hercules. Zog dagegen Neb. unverrichteter Sache von Tyrus ab, so ist diese Fiktion schwer erklärbar; vgl. auch Perizonius, origg. Babyl. 2, p. 528 sq. Hengstenb. p. 69 sq. *). Vgl. übrigens die sehr ähnliche Stelle des Livius 21, 42. über die Züge Hannibals.

*) Mit Unrecht macht Hengstenb. p. 68 sq. noch die St. Herod. 2, 112. geltend, wornach das στρατόπεδον Τυρίων bei Memphis sich durch die Flucht der Tyrier und deren Niederlassung in Aegypten erklären soll. Dagegen

Die Gründe Hitzigs, womit derselbe eine Eroberung von Tyrus unter Neb. bestreitet, sind ungemein schwach. Von den beiden, welche er aus Ezech. 29. und Justin 18, 3. entnimmt können wir nach dem Vorigen absehen. So bleiben uns folgend zwey Argumente übrig.

1. H. behauptet, die Eroberung der Stadt hätte nothwendig die Zerstörung derselben oder wenigstens die Forttreibung der Einwohner in die Gefangenschaft zur Folge haben müssen. Wir haben aber schon oben gesehen, wie dieſs auf Tyrus keine Anwendung erleiden könnte wegen seiner eigenthümlichen Bedeutung als Seemacht und des besonderen Interesses, welches die Chaldäern seine Erhaltung wünschenswerth machen mußte. Da hier also das Beispiel Jerusalems nicht in Betracht kommen kann ist klar. Hier waren überdieſs ganz andere Verhältnisse. Treulosigkeit und Verrätherei führten das Verderben über die Stadt herbei. Denn es ist ein reiner Machtspruch Hitzigs, dem alle Geschichte des A. T. widerstreitet, wenn er sagt, Jerusalem habe nicht Zedekias Meineid gebüſst, wofür dieser persönliche Strafe erlitt, sondern „seine zweijährige Gegenwehr.“

2. Ein besonderes Gewicht legt H. auf das Stillschweigen der Geschichtschreiber über den Vorgang, welches um so bedenklicher sey, da sie der Belagerung erwähnen. Auch der kürzeste Geschichtschreiber hätte ein von Erfolg gekröntes Unternehmen der Art nicht übergehen können. Diese ganze Behauptung ist aber durchaus ungehörig, ja ungereimt. Von einer vierfachen Seite her können Berichte der Art erwartet werden. Zuerst von Hebräischer Seite her. Dieser Anforderung entspricht das A. T. in der Nachricht Ezech. 29. Sodann von Babylonischer Seite meldet Berosus b. Jos. c. Apion. 1, 19. nur kurz d

---

erinnert Hitzig S. 277. mit Recht an die St. Her. 2, 15 vgl. Diodor 1, 66. 67., wornach schon unter Psammetich dergleichen Tyrische Niederlassungen oder Handelsniederlagen in Aeg. stattgefunden haben müssen. Ohnehin ist der Schluſs von Hengstenb. zu übereilt, wie auch die p. 73 sq. beigebrachten Argumente keine streng beweisende Kraft haben.

Eroberung von Phönizien im allgemeinen, ohne speziellere Angaben, wie denn seine Berichte hier überhaupt sehr dürftig mitgetheilt sind. Ferner von Seiten der Griechischen Historiker darf unmöglich ein bestimmtes Zeugnifs der Art rigoristisch verlangt werden, da bei ihnen kaum die Kunde von Nebukadnezars Namen sich findet, Herodot nicht eine einzige seiner welthistorischen Thaten berichtet. So bleiben nur die einheimischen Tyrischen Berichte übrig. Sie erfüllen, wie gezeigt ist, auch hier die an sie zu stellende Forderung. Nur sprechen sie, wie es sich in derartigen Berichten des Alterthums kaum anders erwarten läfst, nicht von dem ganzen Faktum, sondern suchen dasselbe in mildernder Weise darzustellen, mehr das für Tyrus in der Katastrophe schmachvolle andeutend als ausdrücklich berichtend. Sie leisten in dieser Hinsicht Alles, was man von dem Standpunkte solcher Berichterstatter aus nur erwarten kann. Allein, sagt Winer, S. 598., Thatsachen ihrer einheimischen Geschichte mochten sie entstellen oder verdunkeln; aber thörigt wäre die Hoffnung gewesen, dafs eine vor den Augen von ganz Asien vorgefallene Demüthigung durch Uebergehen in den Geschichtsbüchern (gleichsam durch eine Art offizieller Censur) der Vergessenheit anheim fallen sollte. Dabei bedenkt man zuerst gar nicht, dafs wir in den Berichten des Menander nicht die Annalen in ihrer ursprünglichsten Gestalt, sondern im Auszuge, in einer Art von Bearbeitung besitzen. Dafs aber in dieser Arbeit ein lobrednerischer Charakter enthalten ist, zeigen die Fragmente, welche die Geschichte Hirams und später Salmanassars Belagerung erzählen, deutlich genug. Ueberhaupt kann man, wenn man diese „thörigten Hoffnungen“ urgiren will, aus der alten Geschichte des Orients alles machen, was man will. Die Aegypter z. B. berichteten dem Herodot getreulich von den Siegen Nechos II. in Syrien (II, 158.). Dagegen die ungleich wichtigere Niederlage desselben bei Circesium, diesen tödtlichen Schlag für Aegypten, auch eine „vor den Augen von ganz Asien vorgefallene Demüthigung“ verschwiegen sie wohlweislich. Warum es sich mit unsern Tyrischen Berichten anders verhalten haben solle, ist nicht abzusehen.

Noch haben wir auf die Erfüllung unsrer Weissagung unser Augenmerk zu richten.

Jesaias hatte verkündet, dafs Tyrus nach harter Demüthigung, wieder emporkommen und aufblühen solle cap. 23. Ja Tyrus soll dereinst zu Jehovah bekehrt seinen reichen Gewinn zur Ehre des wahren Gottes darbringen (23, 18. u. dazu Vitringa. Vgl. auch Jes. 60, 8. 9.). Wie so Jes. das ganze Geschick von Tyrus in seinem Verhältnisse zur Theokratie mit prophetischem Blicke überschauet, so auch Ezech., nur von einem andern Standpunkte aus. In einer Zeit der tiefsten Erniedrigung des Bundesvolkes vergleicht Ezech. damit die äussere Höhe, auf welcher Tyrus stand. Tyrus ist ihm der Repräsentant des vollendeten Uebermuthes, der mit aller seiner Herrlichkeit vor des Herrn Gerechtigkeit zu Schanden werden mufs. So fafst er nur das Verderben von Tyrus in seinem alles mit Füfsen tretenden Uebermuthe ins Auge. Von diesem Prinzip ist die ganze Weissagung ausgegangen und durchdrungen. — Eine falsche Ausgleichung zwischen beiden Aussprüchen ist hier z. B. die des Theodoret, welcher zu 26, 14. die St. Jes. 23, 18. vergleicht und darnach das: „du sollst nicht mehr erbauet werden," erklärt: *τὴν τῶν τρόπων μεταβολὴν αἰνίττεται· ὅτι κατὰ τὴν προτέραν ἀσέβειαν οὐκ οἰκοδομηθήσεται, ἀλλ' ἑτέραν καὶ ἄντικρυς ἐναντίαν οἰκοδομὴν λήψεται, ἥτις κατὰ τὸν προφήτην Ἡσαΐαν ἁγία ἔσται τῷ Κυρίῳ.* Wenn Jes. in seiner erhabenen Weise das Elend und die Nichtigkeit der heidnischen Macht mit der zukünftigen Herrlichkeit derselben vergleicht und ausgleicht, so hat Ezech. vorzugsweise den Beruf vom Herrn empfangen, die mächtig gewordene Sünde und das übergrofse durch sie entstandene Verderben der heidnischen Reiche mit strafender Hoheit zu richten. Beide Propheten verfolgen also jeder eine Seite der allerdings sich nicht gegenseitig ausschliefsenden, vielmehr aufs schönste sich einigenden Anschauung, welche aber darum nicht vermischt, vielmehr jede zunächst rein in sich aufgefafst werden müssen.

Schon Hieronymus wirft bei cap. 27. die Frage auf, wie denn die Weissagung eigentlich an Tyrus erfüllt sey, quod quidem usque hodie perseverat, ut omnium propemodum gentium in illa exerceantur commercia. Er löset die Frage so, quod ne-

quaquam ultra sit regina populorum nec proprium habeat imperium, uti habuit sub Hiram et caeteris regibus, sed vel Chaldaeis vel Macedonibus vel Ptolemaeis et ad postremum Romanis servitura sit.

Sehen wir darnach zunächst in der Geschichte umher, so ist das gegenwärtige Tyrus allerdings das Bild furchtbarer Zerstörung, der Vernichtung einer ehemaligen Weltstadt. Die Reisenden, welche jene Ruinen in Augenschein nahmen, wurden sofort an die furchtbare Wahrheit unserer Weissagung erinnert (vgl. die Stellen bei Hengstenberg, p. 91. 92.). Aber diese Zerstörung datirt erst aus dem Mittelalter und ist da das Werk der Muhammedaner. Erst die Arab. Geographen Abulfeda (tab. Syr. p. 95. ed. Köhler) und Khalil Ben Schahin (in Rosenmüller, anall. Arab. 3, p. 19.) erwähnen Tyrus als eine zerstörte Stadt. In der früheren Zeit besteht die Stadt nicht nur, sondern sie treibt auch bedeutenden Handel, sie erlangt wieder einen gewissen Glanz unter den Städten Syriens. Aber die Herrlichkeit des ehemaligen Tyrus erscheint überall in der Geschichte seit Nebuk. als eine geschwundene und vernichtete. Zwar erheben noch Schriftsteller, wie Curtius IV, 4. in rhetorischer Weise ihren Ruhm: multis casibus defuncta et post excidium renata, nunc tamen longa pace cuncta refovente sub tutela Romanae mansuetudinis acquiescit. Aber was es mit jenem Aufschwunge der Stadt, welcher allerdings noch bis zu den Zeiten der Kreuzzüge nachhaltig sich zeigte (s. Wilken, Gesch. d. Kreuzz. 2, S. 502.), eigentlich auf sich hatte, setzt trefflich Mützell z. Curt. 1, p. 235. so auseinander: „Nie jedoch hatte Tyrus bei der Veränderung der politischen und merkantilischen Verhältnisse zur früheren Blüthe wieder gelangen können. Jedenfalls ist daher „cuncta refovente“ zu viel gesagt. Tyrus wurde wieder Handelsstadt, blühend durch Fabriken und Industrie, aber als Handelsmacht war es vernichtet.“ — Allein bereits vor Alexanders Eroberung war diese grofse Veränderung mit seiner alten Bedeutung vorgegangen. Tyrus hatte damals schon längst seine wichtigsten Handels-Plätze eingebüfst. Cypern war für dasselbe verloren gegangen. In Tartessus finden wir in der Periode von Cyrus um d. J. 556. v. Chr. bereits einen unabhängigen Staat, wie Herodot 1, 163. zeigt (s. Heeren, Ideen 1, 2, S. 52.). Dafs um das Jahr 500. ihre Niederlassungen am atlan-

tischen Meere längst zerstört waren, zeigt der Periplus des Hanno (vgl. Keil, üb. d. Hiram Salomon. Schiffahrt S. 88 ff.). Die Eroberung Nebuk.'s war nicht nur ein empfindlicher Stofs für die Tyrische Macht nach aussen wie nach innen hin, sondern auch eine furchtbare Demüthigung für die bis dahin unüberwindliche Stadt, die Herrscherin auf allen Meeren.

So stellt sich also in der Geschichte von Tyrus eine seit Nebuk. fortwährend gebrochene Macht dar, die nur in matter Erinnerung einer glänzenden Vorzeit lebt, und zuletzt mit gänzlicher Zerstörung endigt, welche kaum schwache Spuren der alten Herrlichkeit noch blicken läfst. Wie nun verhält sich hiezu unsere Weissagung? Dafs sie nicht eine nackte Darlegung dieser historischen Verhältnisse enthält, ist auf den ersten Blick klar. Diefs würde auch dem Wesen der biblischen Weissagung überhaupt widerstreiten. Es widerspricht aber auch dem entschiedenen klaren Ideengange der Weissagung selbst, und diefs ist hier vor Allem zu berücksichtigen.

Der Gesichtskreis des Propheten ist zunächst 26, 2—6. ein ganz allgemeiner. Grofse Völkerschaaren sieht er gegen die vermessene Stadt anziehen. Sie selbst wird eine Beute der Völker in schmachvoller Zerstörung. So schliefst sich die Weissagung aufs engste an Cap. 25. an, wo sämmtliche Aussprüche über die Völker eben so allgemein gehalten sind.

Von nun an aber wird der Gesichtskreis Ezech.'s ein engerer. Der prophetische Blick ruht vor Allem auf Nebukadnezar, in welchem er ein besonderes Werkzeug des göttlichen Strafgerichtes erkannt hat. Durch ihn kommt furchtbares Verderben über Tyrus (26, 7—21.), welches dann der Prophet nach den beiden Seiten hin, der Vernichtung der Handelsmacht von Tyrus (cap. 27.) wie seines stolzen Königthumes specialisirt (cap. 28.).

Beide Gesichtskreise müssen nun eben so sorglich unterschieden als zugleich ausgeglichen werden. Wenn von Nebuk. der Prophet besonders viel Verderben über Tyrus ergehen läfst, so steht er damit zunächst auf dem historischen Boden der Gegenwart, für welche gerade diese Persönlichkeit eine besonders wichtige Bedeutung hatte. Aber die That Nebuk.'s gilt dem Propheten für mehr als ein blofs isolirtes Faktum. In seiner Eroberung der Stadt sieht er die ganze ungeheure Masse von Verderben concentrirt, welches sich in der Geschichte als eine eng verbun-

dene Kette an jenes Faktum anreiht. Die durch Neb. gebrochene Macht von T. fällt für ihn in der Anschauung zusammen mit der gänzlichen Vernichtung derselben. So erforderte es die innere, theokratische Bedeutung jenes Faktums im Verhältnisse zu der Zerstörung Jerusalems. Jerusalems Verwüstung durch Nebuk. bedeutet dem Propheten in seinem unerschütterlichen Glauben an Gottes Treue, den Neubau Jerusalems, seine Auferstehung zu einer neuen Existenz, seine zukünftige Herrlichkeit; vgl. 29, 21. 28, 25. 26. Tyrus Eroberung durch dieselbe Hand, welche die Gottesstadt schlug, hat die entgegengesetzte Bedeutung. Damit ist das Verderben und zwar nichts als Verderben gesetzt. Tyrus als solches in seiner Gottvergessenheit und Vermessenheit kann kein Heil schauen. Die Wunde, welche Nebuk. ihm schlägt, ist eine unheilbare, nach Gottes Willen selbst den völligen Untergang, den Tod ihm bringend. So schlägt Nebuk. die Todeswunde, und die ganze übrige Existenz von T. ist nur *ein mattes, qualvolles Scheinleben, ein stetes Ringen mit dem Tode.*

Es ist ein falscher Idealismus, wollte man hier, wie Umbreit *beim Jesaia* (*s. dessen* Comment. 1, S. 206.) sagen: „Einmal muſs die stolze Veste doch in Trümmer sinken: und nur auf diese prophetische Wahrheit, nicht aber auf die historische Veranlassung zu ihrer Erfüllung kommt es hier an.“ Gerade auf diese historische Veranlassung, jene Verbindung von Thatsachen kommt hier Alles an. Sie ist der Kern der Weissagung, welche sich sonst um eine reine Abstraktion drehen würde. Was der Prophet in Nebuk.'s That, die er vorher verkündigt, erblickt, wie er sie auffaſst, und mit welchem Rechte er sie gerade so betrachtet, ist hier die Frage. Erst von dieser Ermittelung aus, wenn jene erste Thatsache in ihrer vollen Bedeutung festgehalten wird, kann die Erfüllung der Weissagung in der weiteren Peripherie der Geschichte wahrhaft erkannt werden. Daſs hierauf aber ebenfalls Rücksicht zu nehmen sey, dazu giebt der von unserm Propheten ausdrücklich im Eingange behauptete allgemeinere Standpunkt, wo er das Geschick von Tyrus in seiner weitesten Entfaltung darlegt, die vollste Berechtigung.

So hat schon Reland Pal. p. 1054. das Richtige gemeint, wenn er sagt: praeterea dici posset, praedici a propheta, Tyrum ita destruendam ut non sit habitanda amplius, non quidem

a Nebuk. — sed ita ut Neb. primus esset qui fastum ejus contunderet et superbiam puniret, quumque illa sibi florem perpetuum polliceretur, fore tempus, quo urbs deleretur plane — uti hodie est. Observavit Abarbanel in libro cui titulum fecit משמוע ישועה morem hunc esse prophetarum ut in vaticiniis suis ad propinquum simul et remotum tempus respiciant adeoque prophetias ad saecula longe remota spectantes inter alias, quae tempora proxima tangunt, inveniri. Et hoc quidem eo magis in argumento, in quo versamur, fieri potuisse certum est, quod Deus Tyriis urbis exitum minetur, quod diversis temporibus per gradus quasi appropinquaret.

Cap. XXVI.

2. Nur kurz berührt Ez. die Vergehungen von Tyrus; das Wichtigste für ihn ist zunächst die Strafe selbst. In seinem Selbstvertrauen und voll niedriger Habgier träumt sich Tyrus, frohlockend über den Untergang Jerusalems, bereits im Besitze aller daraus hervorgehenden Vortheile zu stehen. Der Zug ist ganz aus dem Leben gegriffen: die nichtswürdigste Habsucht war ein Grundzug im Charakter des Tyrischen wie Karthagischen Volkes, worüber vgl. Münter, Rel. d. Karthagar S. 155.: „Polybius sagt, jede Handlung habe den Karthagern anständig geschienen, aus der sie Gewinn oder Vortheil hätten ziehen können. — Beweise von der Unbilligkeit und Grausamkeit, wozu der Handelsgeist sie verleitete, haben sich auch erhalten. — Ihre Raub- und Gewinnsucht vergafs zuweilen alle Regeln der gewöhnlichsten Klugheit.“ So sagt auch Droysen, S. 181.: „Tyrus, welches sich auf seiner Insel ganz sicher glaubte, beschlofs wie früher bei dem Aufstande der Sidonier eine neutrale Stellung anzunehmen, in der jeder Ausgang des Krieges ihrem Vortheil dienen sollte.“ — Zerbrochen ist die Völker-Pforte, sie hat sich zu mir gewendet. Vor דלתות ist keineswegs עיר zu ergänzen. Gemeint ist das Thor, welches zugleich der Markt ist (דלתות, nicht פתח ist wegen des נשברה gesetzt, da ein „zerbrochen werden“ nur jenen zugeschrieben werden kann. Die construct. des Singul. mit dem Plur. ist aber blofs ad sensum; vgl. חומות Jerem. 51, 58.), auf den Markt führt;

daher das Vernichten des Thors auch zugleich das Aufheben des Marktes bezeichnet. Der Ausdruck paſst mithin sogleich ganz zur Sache. Die Tyrier fassen sogleich beim Falle Jerusalems nur seinen Verkehr mit andern Völkern, seine günstige Lage in dieser Beziehung ins Auge. In Bezug auf Letzteres gehört ganz hieher, was Herodot 3, 5. von Kadytis d. i. Jerusalem sagt: *ἀπὸ ταύτης τὰ ἐμπόρια τὰ ἐπὶ θαλάσσης μεχρὶ Ἰηννύσου πόλιός ἐστι τοῦ Ἀραβίου*, vgl. Heeren, Ideen 1, 2, S. 114. Bertheau, z. Gesch. d. Israel. S. 371 ff. Kalkar, ad lamentatt. p. 12 sq. Bei נסבה ist am einfachsten dasselbe Subjekt zu ergänzen wie bei נשברה. So erfordert es auch der Gedanke selbst. Tyrus hofft, das Thor Jerusalems d. h. sein Völkermarkt ziehe sich jetzt nach Tyrus. Ich fülle mich an, sie ist verödet. Im stolzen Bewuſstseyn dieses Gegensatzes lebend will T. auf den Trümmern Jerusalems neue Reichthümer sammeln. Falsch Ewald: „ich fülle mich mit der Leere", auch dem Gedanken nach unpassend.

3—6. Die Strafverkündigung im Allgemeinen. Mit jenen Erwartungen soll das Schicksal von Tyrus den schroffsten Gegensatz bilden. Es soll erliegen; denn Jehovah selbst streitet wider die Stadt mit gewaltiger Heeres-Masse. (Vgl. Jerem. 50, 9.). Einen schönen Effekt macht das von der Lokalität hergenommene Bild: „wie das Meer seine Wogen heraufführt." Das Meerumgebene, dadurch so mächtig geschützte Tyrus wird den Wogen der andringenden Kriegsschaaren erliegen müssen. — Das ל in לגלות steht allerdings, wie die unmittelbar vorhergehende Construkt. des העלה mit bloſsem Accusat. zeigt, als nota accus. nach späterem Sprachgebrauche; doch so, daſs sich hier erst ein Ansatz zu diesem Gebrauche, ein Uebergang zu demselben zeigt; vgl. Ewald, z. d. St.

4—6. Die Zerstörung selbst soll eine totale seyn. Jesaias hatte verkündet, Tyrus solle in einen Steinhaufen verwandelt werden, 23, 13. Dieſs führt Ez. dahin aus, daſs er mit Anspielung auf den Namen und die Lage von Inseltyrus erklärt, die Stadt solle das wieder werden, was sie ursprünglich war, ein nackter kahler Felsen (vgl. 24, 7.). Die Mauern und Thürme von Tyrus waren nach der Landseite hin besonders stark und im

Alterthum berühmt. Curtius erwähnt sehr oft die muros turresque urbis; IV, 2, 8. 12. 3, 13. u. a. Arrian II, 18, 3. sagt: τείχεσιν ὑψηλοῖς πάντη ὠχύρωντο. Nach Dius bei Joseph. antiqq. VIII, 5. hatte sich in dieser Hinsicht König Hiram besondere Verdienste um die Stadt erworben: ἐπειδὴ ἐώρα τὰ τῶν Ἱεροσολύμων τείχη ὁ βασιλεὺς, πύργων πρὸς ἀσφάλειαν δεόμενα καὶ τῆς ἄλλης ὀχυρότητος, πρὸς γὰρ τὸ ἀξίωμα τῆς πόλεως ἡγεῖτο δεῖν καὶ τοὺς περιβόλους εἶναι, ταῦτά τε προσεπεσκεύαζε καὶ πύργοις αὐτὰ μεγάλοις προσεξῆρεν. — Nach Hinwegnahme jener Wehren der Stadt, ist sie selbst dann der ganzen Willkühr der Zerstörungslust Preis gegeben. „Ich fege weg ihren Staub aus ihr.“ Vgl. Vs. 12. Selbst der Staub der in Trümmer verwandelten Wohnplätze soll nicht übrig bleiben, alle auch noch so kleinen Spuren ihres ehemaligen Glanzes getilgt werden. Die Redensart 1 Regg. 20, 10. hat einen andern Sinn und gehört nicht hieher.

Ein Ort, wo armselige Fischerhütten aufgeschlagen sind, soll Tyrus werden (vgl. die Einl.). Der Mangel an Bewohnern, die Dürftigkeit ihres Erwerbes soll den schroffsten Gegensatz zu der jetzigen Bevölkerung und den Reichthümern der Stadt bilden. So ganz anheimgegeben den Völkern, soll Tyrus recht eigentlich eine Beute derselben werden. — In sein Schicksal wird das seiner „Töchterstädte auf dem Lande“ (im Gegensatze zu der Insel-Stadt) verflochten seyn. Wie jeder Glanz von T. schwinden soll, so auch der Stolz die Metropolis der Phönizischen Landstädte zu seyn — ein Titel, den der Tyrische National-Dünkel auch zu der Zeit noch beibehielt, als derselbe nur noch ein Schatten seiner alten Bedeutung war; vgl. Gesenius, mon. num. Phoenic. p. 262 sq. Die „Töchter einer Stadt“ sind keineswegs gerade die von einer Stadt gegründeten, sondern im weiteren Sinne die zu ihrem Gebiete gehörigen und von ihr abhängigen Städte (Gesenius, thes. 1, p. 220.), welches in der Zeit unserer Weissagung wohl von Tyrus in einem besonders ausgedehnten Umfange gelten mochte. Dafs hieher auch Palaetyrus gehört, ist gewifs; doch darf der Ausdruck darauf keineswegs beschränkt werden.

7 ff. Die Verkündigung wird nun spezieller. Der Prophet fafst zunächst das mächtige Werkzeug ins Auge, welches Gott zu

solchem Unternehmen bestimmt hat. Quod dixerat: „adscendere faciam ad te gentes multas“ nunc ponit manifestius, quod Nabuchodonosor, regem Babylonis adducat Dominus. Hieron. Hactenus generale est Ezechielis vaticinium adversus Tyrum, de judicio Dei, diversis temporibus et per diversas gentes in ipsam exercendo; sequitur nunc praedictio particularis de malis a Nebucadnezare ei inferendis, cui propterea et novum praemittitur prooemium. Michaelis. — Das „Erheben des Schildes“, צנה erklärt sich am besten nach Grotius, durch Vergleichung der Persischen Sitte, eine förmliche Mauer, oder Dach von Schilden zu bilden, deren Herodot mehrfach gedenkt; 9, 61. 99. 102. Die St. 23, 24. gehört aber gar nicht hieher.

9. Nachdem Ezech. Vs. 7. 8. die ungeheure Mannschaft, mit welcher der Chald. König ins Feld rücken werde, sodann die gewaltigen Belagerungs-Werkzeuge und Anstalten, womit nach Babylonischer Belagerungs-Kunst (vgl. 4, 2. u. das. d. Anmk.) die Unternehmung vollführt werden soll, aufgeführt hat, schildert er nunmehr die Wirkungen jener gegen Tyrus eindringenden Macht. Besondere Schwierigkeit macht dabei der Satz: מחי קבלו וגו׳, gegen dessen gewöhnliche Fassung wir uns entscheiden müssen. So übers. z. B. noch Ewald: „er wird den Stofs seines Brechers an deine Mauern legen.“ Aber abgesehen von dem so entstehenden geschraubten Sinn, so ist das מחי auch unrichtig gefafst. Denn מחה (vgl. מחא) steht im Hebr. nicht f. frangere, confringere, conquassare. Diefs heifst stets מחץ und müfste auch hier stehen; vgl. Jes. 30, 26. מחה steht nur in dem Sinne: schlagen = klatschen, von den Händen, reiben, abreiben, streifen, anstreifen (Numer. 34, 11.), abstreifen, daher auch f. delere; vgl. 2 Regg. 21, 13.: „ich vertilge Jerusalem (eigentl.: ich streife ab Jerus.), wie man eine Schüssel abstreift.“ מחי ist darnach nichts anderes als: Vertilgung. Die Vertilgung der Wehren gegen die Mauern richten, heifst: die alles vertilgenden Werkzeuge, welche selbst eine Vertilgung genannt zu werden verdienen, dagegen aufführen. Diefs erfordert auch der Parallelismus. נתן מחי entspricht dem folg. נתץ; vgl. auch: הרסו חומ׳, Vs. 12. Die Wirkung der Belage-

rungsanstalten wird keine andere seyn als die Zerstörung der Mauern, ihre Vertilgung selbst. Falsch also auch Gesenius, thes. 3, p. 783.: percussio rei oppositae i. e. aries quo moenia perforant in urbibus oppugnandis, wie auch De Wette übers.: seine Mauerbrecher wird er richten gegen deine Mauern. קבל ist allerdings nicht ein einzelnes Belagerungswerkzeug (wie viele ältere annahmen; vgl. Nolde, conc. particc. p. 938.; zuletzt noch Ewald). Dagegen sagt Gesenius mit Recht: Ex etymo hoc vix elicias. קבל ist vielmehr: res opposita, d. h. alles, was entgegengestellt wird, die gesammte zur Belagerung erforderliche Wehr, wie sie Vs. 8. im Einzelnen beschrieben ist. Besonders instruktiv ist hiefür der Gebrauch des Arab. قبل, vom Widerstande gegen, oder Angriff auf den Feind, vit. Tim. I, p. 174, 14. Mang. vgl. Coran 37, 92. Hinckelm. So wohl schon ganz richtig der Chald.: סגרוהי (nach anderer Lesart: סגושוהי), welches wohl gewöhnlich zu speziell durch: tormenta bellica erklärt wird.

Aus der richtigen Fassung des ersten Gliedes ergiebt sich auch die des zweyten: deine Zinnen wird er zerstören mit seinen Schwerdtern. Wie nämlich den Belagerungswerkzeugen dort jene alles hinraffende, vertilgende Kraft zugeschrieben wird, so auch hier den Schwerdtern des Chald. Heeres. Ganz unzulässig hat man hier dem חרב eine andere Bedeutung aufdringen wollen, wie Beil oder dergl. Es bedeutet nie etwas anderes als Schwerdt. — Man hüte sich aber, die Worte des Propheten als blofse Hyperbel aufzufassen. Diesen Namen würden sie verdienen, wenn man den Gedanken unberücksichtigt liefse, um welchen es sich hier handelt. Es soll nämlich gerade das Ungewöhnliche, Uebermenschliche geschildert werden, was sich in dem Unternehmen Nebukadnezars kund giebt. Hier waltet mehr als gewöhnliche Kraft; Gott selbst ist mit jenem Werke; sein Wille läfst es vollführen. Um diesen ausserordentlichen Beistand Gottes zu zeichnen, kann auch im Folgenden der Prophet das fürchterliche Entsetzen nicht stark genug beschreiben, welches jenes Heer verbreitet. Man vgl. Schilderungen wie die des Medo-Persischen Heeres, Jes. 13. u. ähnl.

10. So wenig wie bei dem Vs. 9. erwähnten Zerstören der

ne durch's Schwerdt an die nackte Wirklichkeit im buch-
:hen Sinne zu denken ist, eben so wenig auch hier. Daher
Hengstenb. de reb. Tyr. p. 25. mit Unrecht aus dieser
lgert, es müsse ein besonders breiter Erddamm zwischen
und dem Continente damals, etwa wie zur Zeit der Kreuz-
bestanden haben. Bei jener Schilderung hat der Prophet
ıst nur die ungeheure Streitmacht, an Rossen und Wagen
ıge. Erst bei den Worten: „wenn er einzieht in deine
, (ganz) wie man in (andere) eroberte (vgl. zu מבקעה,
'; Jerem. 39, 2; 2 Regg. 25, 4.) Städte einzieht", faſst er
die eigenthümliche Lage von Tyrus ins Auge. Sollen
h diese letzteren Worte keine leere Tautologie enthalten,
n ihr Sinn nur der seyn, es solle kein Unterschied be-
beim Einzuge der stolzen Sieger in die Inselstadt zwischen
d den übrigen Festungen des Landes; auf dieselbe Weise
er werde er auch dort sich den Zugang zu ihr bahnen.
setzt klar genug die Anlegung eines Erddammes voraus;
ie Einl. — פָּרַשׂ der stat. constr. mit nachfolgender Co-
ient zu einer besonders innigen Verknüpfung coordinirter
e, findet sich aber im Hebr. erst in sehr wenigen Fällen;
, 6; 35, 2. Ewald, Gr. §. 495.

. Die Säulen deiner Kraft stürzen zu Boden.
Säulen, in welche sich frühere Ausll. wie Vatablus,
ius, welche an Statuen Königen oder anderen Helden zu
errichtet denken, nicht recht zu finden wissen, sind aus
hönizischen Cultus zu erklären. In diesem nahmen die hei-
len Göttern zu Ehren errichteten und selbst die Stelle des
bildes vertretenden Säulen eine besonders wichtige Stelle
Schon Herodot 2, 44, berichtet von solchen Säulen im
es-Tempel, und nach allem, was wir von der colossalen
ächtigen Beschaffenheit derselben wissen, konnten sie mit
„Säulen der Kraft" genannt werden; vgl. besonders Mo-
die Phöniz. I, S. 176. 292 ff. 343 ff. u. a.

. Die „Häuser deiner Lust" enthält wohl ebenfalls eine
re Berücksichtigung der Tyrischen Verhältnisse, wie denn
Iesaias die Palläste von Tyrus erwähnt, 23, 13. Die
von Tyrus glich nach Strabo XVI, 2, 23. der von Ara-
les kleinen Terrains halber hatte man nämlich so hohe

Häuser gebauet, wie man sie selbst in Rom nicht fand. Es sind also die Wohnungen der Stadt überhaupt gemeint; wozu das folgende paſst, wornach alles von ihnen der Zerstörung anheim fallen soll. Die ganze Schutt-Masse (Steine, Holz und Staub) soll ins Meer geworfen werden; denn Tyrus soll als nackte Insel dastehen.

13. 14. Die Zeichen der Lust und Freude werden dann aufhören. Sehr ähnlich ist Amos 5, 23., hier wohl nachgeahmt, vgl. auch Jes. 14, 11. — Mit dem Gedanken, daſs Tyrus nimmer wieder erbauet werden solle, schlieſst auch diese zu immer gröſserer Energie des Gedankens sich erhebende Strophe, so daſs sie am Schlusse sich wieder ganz an die erste (vgl. Vs. 4—6.) anschlieſst, mit wörtlicher Wiederholung des dort Verkündeten.

15—18. Die Wirkung jener Bezwingung von Tyrus erstreckt sich aber noch viel weiter als auf die Stadt selbst: ihr Umfang ist ein überaus groſser, der sich auf die groſsen, zahlreichen Kolonieen von Tyrus zugleich mit ausdehnt. Die Tyrischen Kolonieen nehmen den innigsten Antheil an dem Schicksale der Mutterstadt. Die St. ist wichtig für das Verhältniſs der Phönizier zu ihren Kolonieen, worüber uns bekanntlich nur wenige Nachrichten der Alten zugekommen sind. Ganz richtig sagt darüber im Allgemeinen Leo, Universal-Gesch. I, S. 438.: „Ueberhaupt standen die Kolonieen in strenger Abhängigkeit vom Mutterlande, von welcher sich dann aber die bedeutendsten wie Karthago in Afrika, Tartessus in Spanien befreieten. Dasselbe System streng abhängiger Kolonieen nahmen nachher die Karthaginenser auf.“ Das Hauptband zwischen beiden bildete zunächst die Pietät, die gemeinsame Religion, wie daraus erhellt, daſs noch zu Alexanders Zeit Karthago jährlich seine Gesandtschaft mit reichen Gaben zum Tempel des Tyrischen Herkules schickte (Arrian II, 24, 8.; Diodor. 20, 14.; Curt. IV, 2, 10.). Tyrus gab den Töchterstaaten und Kolonieen fortwährend ihre Oberpriester; mit Ehrengeschenken aller Art wurden seine Tempel gefüllt zum Zeugnisse der bestehenden communia sacra; vgl. Münter, Relig. d. Karth. S. 53 ff. Sodann wissen wir auch, daſs die Kolonialstaaten ihre Tribute zahlten und bei etwaigem Abfalle mit Gewalt wieder unterjocht wurden (vgl. was Menander bei Joseph. ant. 8, 5, 3. von den Kypriern sagt). So trafen denn auch die Schicksale der Mutterstadt meistens zugleich die Kolonieen. Ihr inniger

Zusammenhang mit Phönizien und das Streben der Eroberer durch die Besitznahme dieses Landes zugleich eine Meerherrschaft zu erlangen, liefs sie stets sofort ihren Blick auch auf die abhängigen Kolonieen richten. Beispiele dafür liefert die Geschicht reichlich; vgl. Hengstenberg, l. c. p. 72 sq. In diesem Sinn verkündet Ezech. den Küstenländern oder Inseln des mittelländischen Meeres den Schrecken, der über sie kommen werde, wenn sie Tyrus Fall erblicken würden, wie Theodoret schon treffend bemerkt: *λογιζόμενοι τὴν προτέραν ἐξουσίαν σου καὶ τὴν ἐπὶ τοῦ παρόντος καταλαβοῦσάν σε συμφορὰν θεωροῦντες, σὲ μὲν θρηνήσουσι τὴν πάλαι πολυθρύλλητον καὶ περιβόητον, τὰ δὲ κατὰ σφᾶς αὐτοὺς μεριμνήσουσι δεδοικότες μὴ τοῖς αὐτοῖς περιπέσωσι.* In dieser Schilderung ist dem Ezech. schon Jesaias 23, 2. 5. 6. 10. vorangegangen; s. zu Vs. 17.

15. בהרג ist das Niphal (nicht Piel), wie denn diese Form bei den Spätern sich findet, vgl. Vs. 5. Thren. 2, 20.; während Piel nicht vorkommt. Ueber das Segol unter dem ב s. Gesenius Lehrg. S. 331.

16. In tiefste Trauer gerathen die Fürsten des Meeres d. h. hier die Fürsten der אִיִּים, der Küstenländer, welche abhängig von Tyrus, selbst zum Theil Tyrische Grofse waren, aus welchem Grunde Jesaias von der „Kronenspenderin" Tyrus redet, deren Grofse zu den mächtigen Fürsten der Erde gehören; vgl. Gesenius, S. 731. — In der Schilderung der Trauer kommt sehr überein mit dieser St. Jonas 3, 6.: „und es kam das Wort zum Könige von Niniveh und er erhob sich von seinem Throne und zog sein Prachtgewand aus und hüllte sich in ein härenes Gewand und setzte sich auf Asche." Vielleicht schwebt dem Ez. speziell dieser Fall vor, wo beim Heranrücken eines göttlichen Strafgerichtes ein heidnischer König in jener Weise sich vor Gott demüthigt, wie dieſs hier von den Meeres-Fürsten überhaupt verkündigt wird. Jedenfalls haben wir hier eine genaue Schilderung Orientalischer Trauersitte bei Fürsten. In derselben wechselt aber der eigentliche Ausdruck mit dem bildlichen: „sie kleiden sich in Schrecknisse", wie denn derselbe Tr

pus sich 7, 27. findet. — לרגעים alle Augenblicke; vgl. Jes. 27, 3., wo im Parallelismus: ליולה ויום entspricht.

17. 18. Zu jener Trauer gehört dann noch das Trauerlied, קינה. „Ach wie bist du zu Grunde gerichtet, du Bewohnerin der Meere, du so gepriesene Stadt, die im Meere stark war mit ihren Bewohnern, welche ihren Schrecken einflöfsten allen ihren Bewohnern.“ Das Lied will den Gegensatz schildern, in welchem das einst die Meeresbewohner mächtig beherrschende Tyrus zu seiner nunmehrigen Ohnmacht steht, so dafs jetzt umgekehrt die Bewohner der Küstenländer, die Kolonieen, seines unglücklichen Schicksals wegen in Schrecken gerathen. Die Worte מימים נושבת erklärt man gewöhnlich: bewohnt von den Meeren d. i. den Meeresbewohnern, populis maritimis. So würde dann Tyrus in einem ähnlichen Sinne heifsen, wie bei Jes. 23, 3. der Völker-Markt, סחר גוים, wie Grotius sagt: ad quam ab omni mari advenae veniebant. Allein a) es ist unzulässig, das „Meere“ geradezu für „Meeres-Völker“ zu nehmen; b) kann von solchen Kaufleuten, die des Handels wegen blofs nach Tyrus kamen, nicht ein Bewohnen der Stadt (נושב) ausgesagt werden; c) ist nicht sowohl jenes das Charakteristische und Bedeutende an Tyrus, als vielmehr diefs, dafs es selber die Meere inne hatte und mit seinen Bewohnern erfüllte. Houbigant, Doederlein, Ewald lesen defshalb wie schon einige zu Jarchi's Zeit, מִיָּמִים, von Altersher bewohnte Stadt, was einen scheinbaren Anhaltspunkt an Jes. 23, 7. findet. Die LXX. übers. *πῶς κατῆλύθης ἐκ θαλάσσης*; oder nach dem cod. Alex.: *πῶς ἀπώλου καὶ κατελύθης ἐκ θαλ.* Sie leiteten wohl נושבת von שבת ab und dachten an ein Vertilgen, Vertreiben aus dem Meere, vgl. Schleusner, thes. 3, p. 228. Richtiger haben den Sinn schon das Targum und die Peschito erfafst, wenn sie: habitatrix marium übers. Das מימים, von den Meeren her ist hier s. v. a. nach den Meeren hin, der Meeresseite, wie in מרחוק, u. a. Gesenius, thes. 3, p. 805. Die nach den Meeren hin bewohnte Stadt ist eine solche, deren Bewohner sich über die

Meere verbreiten, dort ansiedeln. Die beste Bestätigung dieses Sinnes liegt in dem folgenden, oft mifsverstandenen Ausspruche, dafs die Bewohner von Tyrus allen ihren Bewohnern Schrecken einflöfsten. Das zweyte ישביה kann nicht mit Kimchi, Rosenm., Ewald u. a. auf ים sich beziehen, schon wegen des unmittelbar vorhergehenden ישביה. Vielmehr besteht darin eine besondere Energie der etwas räthselhaften Rede, dafs Tyrus Einwohner seine eigenen Einwohner in Furcht erhalten habe. Gemeint sind zwar, wie Vs. 18. deutlich zeigt, die אוים, die jetzt erschrecken über Tyrus, wie sie früher von Tyrus in Schrecken gesetzt waren. Sie heifsen aber Einwohner von Tyrus, weil sie ursprünglich Tyrier waren, die auch in fortwährender Beziehung zu T., im Abhängigkeits Verhältnisse von T. standen. Wir haben hier nur die Ausführung von Jes. 23, 2.: „verstummet ihr Bewohner der Küstenländer, Sidons Kaufmann, der Meerdurchfahrende füllte dich", wo Vitringas Erklärung, der auch den engen Zusammenhang mit unsrer St. klar erkannte, allein zulässig ist, und richtig das Anfüllen der Küstenländer auf die Aussendung der Kolonieen Phöniziens bezog. — דהללה ist nach dem Accent das Präter. mit dem Artikel, fürs Relativ gesetzt; vgl. Jes. 10, 24. Die Form אין, schon ganz Aramaisirender Plural, ist in der Poesie wie bei den Späteren häufig; s. Gesenius, Lehrg. S. 523. Hartmann, linguist. Einl. S. 352. In dem אוים אשר בים, Vs. 18. liegt eine zu beachtende Steigerung des ersten אוין. Es sind Inseln im eigentlichen Sinne (daher „im Meere gelegen") gemeint. Sogar diese sonst durch ihre Lage vorzugsweise geschützten Inseln zittern nun nach dem Falle einer solchen Inselfeste, wie Tyrus; vgl. Hengstenberg, p. 22. Für den Sprachgebrauch von אי giebt das Arab. جزيرة welches sowohl Insel als Halbinsel bedeutet, daher im ersteren Sinne auch mit dem Zusatze: „vom Wasser umgeben" versehen wird, vgl. Frähn, zu Ibn Foszlan p. 48. Anmk., eine gute Parallele ab.

19 — 21. Ein energischer Schluſs, welcher zugleich zu Cap. 27. hinüberleitet. Tyrus, von den Meereswogen bedeckt, fährt in die schaurige Todtenwelt hinunter und wird für immer

der Vergessenheit überliefert. Dieſs Bild führt schon die neue Todtenklage, womit Cap. 27. anhebt, ein. Zu Grunde liegt dabei Jes. 14, 11 ff. — So wenig als Vs. 3. sind unter den Wassern die feindlichen Heere zu verstehen; denn dort werden diese nur mit den Wogen verglichen, mit Rücksicht auf die Lage von Tyrus. Vs. 12. hatte der Prophet aber von einer Versenkung der Tyrischen Herrlichkeit ins Meer geredet. Darauf zurücksehend, erscheint ihm jetzt das ganze als von den Fluthen überdeckt, als ein Denkmal der göttl. Gerechtigkeit, wie einst in der Urzeit die von den Wassern bedeckte Erde; vgl. 27, 34.

20. Dann gleicht ganz Tyrus einem einzigen Todten, der in die Todtenwelt hinabfährt. vgl. Jes. 14, 10., wo die Todtenwelt den sich zu ihr gesellenden König von Babel als ihres Gleichen begrüſst. Daher עם עולם, ein Volk der Urzeit, ein uraltes Geschlecht (Jes. 44, 7.), dem alle anheim fallen, von dem auch jetzt dieser groſse Todte keine Ausnahme mache. So alt das Reich des Todes ist, so schaurig ist es, ein Land der Tiefen (ארץ תחתיות nur Umschreibung des Wortes שאול nach der richtigen Etymologie desselben; vgl. Hitzig, z. Jesaia S. 52. Meier z. Joel S. 158 ff.), eine ewige Wüstenei, welche das Bild der Zerstörung, der Vernichtung aller menschlichen Gröſse am vollendetsten vorführt und laut verkündet. — Die Worte „und ich mache eine Herrlichkeit im Lande der Lebendigen“ sind noch mit dem vorhergehenden למען zu verbinden und daher לא bei ihnen zu ergänzen. Schonungslos dem Untergange geweihet, soll Tyrus nimmer wieder zu Ansehen und Herrlichkeit kommen, am wenigsten das werden, was von dem Lande des Bundesvolkes häufig gerühmt wird „eine Lieblichkeit (צבי) im Lande der Lebendigen“; vgl. Ezech. 20, 6. und das. die Anmk. So richtig LXX. und Peschito. Unrichtig nehmen andere nach dem Vorgange des Chald. den Satz positiv und beziehen ihn auf Judah: „während ich Herrlichkeit schaffe im Lande der Lebendigen“, in der Theokratie. So z. B. Grotius, Calov (ersterer mehr im äusserlichen, dieser im geistigen Sinne), Dathe, Rosenm. u. a. Aber einen solchen Gedanken konnte der Prophet schwerlich so bloſs andeutend und abgerissen hinstellen. Ganz unnöthig ist die Emendation Ewalds: לא תנצבי.

Cap. XXVII.

Das Klagelied über Tyrus Schicksal. Es zerfällt in zwey Haupttheile: zuerst die Schilderung der Tyrischen Herrlichkeit, seiner Pracht, seines Reichthums, seiner grofsen Bedeutung als Herrscherin auf dem Meere (2—25.); sodann Beschreibung der Vernichtung dieser ganzen Herrlichkeit: schnell und unwiederbringlich geht sie zu Grunde zum Entsetzen der ganzen Erde (26—36.). — Das Lied ist wie ähnliche der Art bei unserm Propheten (vgl. Cap. XIX.) in ächt dichterischem Schwunge abgefafst. Zu demselben gehört aber bei Ezech. vornehmlich die allegorische Darstellung, die auch hier sich findet mit all dem reichen Detail und der sorglichsten Durchführung bis ins Einzelnste, so wie mit der damit verbundenen oft etwas dunkelen und räthselhaften Darstellungsweise, wobei endlich auch die Allegorie nicht immer rein durchgeführt ist, sondern wo es nöthig schien, in die eigentliche Rede übergeht. Aeusserst schön und passend ist das Bild von einem schönen, ausgewählten Schiffe entlehnt, womit Tyrus verglichen wird, so wie sein Untergang mit einem plötzlichen Schiffbruche und der Zertrümmerung des Fahrzeuges. — Dafs die Allegorie durch das Ganze sich hindurchzieht, ist schon älteren Ausll. nicht entgangen. Hieronymus sagt: loquitur quasi ad navim τροπικῶς, urbis significans pulchritudinem et rerum omnium abundantiam, ut postquam universam illius supellectilem descripserit — tunc tempestatem illi et ventum austrum, quo fluctus maximi commovebuntur, venire denuntiet et eam subjacere naufragio. Per quae significat urbis Tyriae eversionem a rege Nabuchodonosor etc. So auch Jarchi. Unter den Neueren vgl. besonders Hengstenb. l. c. p. 22, Ewald. Schon frühe konnte man sich indefs in diese Allegorie nicht recht finden, wie namentlich die hier sehr willkührliche Uebers. der LXX. zeigt, und das theilweise Herausfallen des Propheten aus derselben gab Veranlassung zu der eigentlichen Auffassung, indem man erst von Vs. 26. an, wo die allegorische Darstellung unumgänglich nothwendig anzuerkennen ist, dieselbe beginnen, im Vorhergehenden dagegen den Propheten im eigentlichen Sinne von dem Schiffbau und der Seemacht der Tyrier reden liefs. So unter den Neueren J. D. Michaelis, Eichhorn (hebr. Pr. 2, S. 556 ff.), Rosenm. u. a. Schon der Gang der ganzen Weissagung wider-

spricht dieser Annahme; am entschiedensten aber widerlegt sie sich dadurch, dafs sie sich im Einzelnen durchaus nicht durchführen läfst.

3. 4. Der Prophet redet die Stadt selbst in eigentlicher Rede an, leitet jedoch bereits in den letzten Worten zu der allegorischen Darstellung über.

Tyrus heifst die Handelsstadt der Völker nach vielen Gestaden hin. Hiezu befähigt sie ihre besonders günstige Lage: sie heifst sitzend, thronend auf Eingängen des Meeres. Die Meereseingänge dürfen nicht mit Rosenm. von dem Meere überhaupt verstanden werden, in dem Sinne: Tyrum commodissime sitam esse ut quocunque velit naviget et undecunque mercatores veliut, adnavigetur. In diesem Falle könnte nicht יֹשֶׁבֶת mit עַל stehen. מְבוֹא יָם, Meeres-Eingang ist = Hafen, wie מְבוֹא von Städten, dem Thore derselben gesagt wird; vgl. das Latein. porta und portus. Den richtigen Sinn hat wohl besonders der Plural מְבוֹאוֹת verfehlen lassen, da man sich nicht die Lage des ehemaligen Tyrus genau vergegenwärtigte. Dasselbe besafs nämlich wirklich mehr als einen Hafen. Strabo XVI, 2. p. 757. gedenkt eines doppelten Hafens, eines nördlichen, den er den verschlossenen nennt, und eines südlichen, des sogenannten Aegyptischen. Die Vermuthung Relands, Paläst. p. 1012., dafs dieſs sich eigentlich auf Sidon beziehe, von welchem auch ein doppelter Hafen erwähnt wird, widerlegt sich durch Arrian II, 20, 10 ff. 24, 1 ff., in dessen Bericht beide Häfen vorkommen. Nur von dem nördlichen haben sich besondere deutliche Spuren erhalten, von welchen die Reisenden vielfach Bericht erstatten (s. Cotovicus, itinerar. p. 261. Olivier, Reisen 2, S. 283 ff. Volney 2, p. 194. v. Richter, Wallfahrten S. 72.); in Bezug auf den südlichen Hafen ist erst neuerdings die Hoffnung ausgesprochen (vgl. journal of the royal geograph. soc. of London. 1839. IX, 2, p. 289.) denselben näher zu ermitteln. S. überhaupt Mützell zum Curtius 1, p. 214. 365 ff. Hiebei ist für unsere St. noch in Anschlag zu bringen, wie solche Hafenplätze gerade an der Syrischen Küste, welche überhaupt an brauchbaren Landungsorten Mangel leidet (vgl. Ritter, Erdkunde II, S. 462. 1ste Ausg.), noch einen ganz besonderen Werth für die Stadt haben mufsten. Zugleich erhellt daraus, mit wel-

chem Unrecht man aus dieser St. schlofs (wie Vitringa z. Jes. p. 893.), dafs hier Palätyrus gemeint sey.

Tyrus hält sich für die Vollendung der Schönheit, theils als ein ausgezeichnet fester Ort, dessen Gränzen das Meer sind, theils als eine ungemein schöne, prachtvoll gebauete Stadt. Hiemit geht Ez. zu der allegorischen Schilderung über: es ist gebauet, wie ein schönes Schiff, welches sich stolz auf dem Meere bewegt (vgl. zur Sache Curt. IV, 2. Tyros et magnitudine et claritate ante omnes urbes Syriae Phoenicesque memorabilis. Strabo XVI, p. 756.). — Die Form הוֹשְׁבָתִי steht hier nach einem schon ausgearteten Sprachgebrauche, wie auch 2 Regg. 4, 23., wo die ursprüngliche Bestimmung der Endsylbe י— als Bindelaut beim stat. constr. zu dienen (vgl. Ewald, Gr. §. 406.), nicht mehr beachtet ist, so dafs Aenderungen wie die Hitzigs z. Jeremias S. 39. durchaus unstatthaft sind.

5. Es wird nun ein besonders herrliches, von allen übrigen unterschiedenes (Vs. 9.) Schiff geschildert, zu dessen Schönheit viele Länder, mit denen Tyrus in Handelsverbindungen stand, das Ihrige beitragen müssen. Schon hierauf gesehen, erscheint die allegorische Auffassung als allein zulässig. Sodann wollte der Prophet das eigentliche Schiffahrtsleben, den Seehandel der Tyrier hier beschreiben, so würde dazu die blofse Aufführung der Pracht eines einzelnen Schiffes gar nicht passend und genügend gewesen seyn, zu geschweigen, dafs das Schiff selbst hier mit so ideellen Farben gezeichnet ist, dafs man deutlich erkennt, wie der Prophet hier von der nackten Wirklichkeit absieht. — Die Allegorie lag übrigens um so näher, als gewifs auch bei den Phöniziern die Schiffe als weiblich behandelt wurden (vgl. אניות, und Ewald, Gr. §. 366.), wie bei den Griechen die Namen der Schiffe sämmtlich weiblich waren (Aristophanes, equitt. vs. 1313. betrachtet die Trieren als Mädchen, *παρθένους*), so wie denn auch Städte- und Schiffs-Namen bisweilen als identisch vorkommen; vgl. Böckh, Urkunden üb. d. Attische Seewesen S. 81. 82. Vgl. auch die St. des Appian bell. Punic. c. 51.: *ὅλως τε μοὶ δοκεῖ πόλις ἡ μὲν ἐν τῇ θαλάσσῃ ναῦς τις εἶναι μᾶλλον ἢ γῆ, πολὺν τὸν σάλον πραγμάτων ἔχουσα, καὶ τὰς μεταβολάς.*

Der Prophet nennt zunächst Cedern und Cypressen; aus jenen, den edelsten Bäumen, war der Mast, aus diesen, als der dem Range nach dann folgenden Baumart, ist das Gerippe des Schiffes gefertigt. Die Allegorie ist hier um so treffender als wirklich ein Theil von Tyrus, die Prachtgebäude desselben, aus Cedern vom Libanon gefertigt war; s. Joseph. antiqq. VIII, 5. — Senir braucht Ez. absichtlich statt Hermon, weil jener Name der ausländische war, vgl. Deut. 3, 9. Zwar heiſst es dort, daſs die Amoriter Senir, die Sidonier Sirjon für das Hebr. Hermon sagten, allein der Name Sirjon kommt in der nachmosaischen Zeit nicht mehr vor, ist dem Sinne nach gleichbedeutend mit Senir und letzterer hat sich selbst bei den Hebräern, wiewohl im engeren Sinne gebraucht und daher neben Hermon vorkommend, erhalten; vgl. 1 Chron. 5, 23. Cant. 4, 8. — Die Cypressen des Hermon werden auch Sirach 24, 13. erwähnt. Sie wurden wegen ihres dauerhaften, den Würmern widerstehenden Holzes, von den Alten vielfach zu Gebäuden wie zu Schiffen verwandt; Virgil. Georg. 2, 444. — לחתים, eine Form ganz wie חמתים (2 Regg. 25, 4. Jes. 22, 11.) Doppelmauer, bezeichnet das Doppelbretterwerk des Schiffes, die beiden Bretterwände desselben, woraus sich die Form genügend erklärt; vgl. die Beispiele bei Gesenius, Lehrg. S. 541. — תרן, ein Mastbaum. Die Peschito: ܥܕܪܐ, wohl in derselben Bedeutung: Mastbäume (s. Gesenius, de Bar Alio et B. Bahlulo 2, p. 23. 24.) vgl.: ἱςοὺς ἐλατίνους bei den LXX. Die Alten hatten allerdings Schiffe mit mehr als Einem Maste: wir finden Zwey-, Drey-Master; doch wird auch bei letzteren häufig nur Ein Mast, der Hauptmast erwähnt, welcher vorzugsweise ἱςὸς heiſst; vgl. Athen. V. p. 208. Böckh, a. a. O. S. 127 ff.

6. Die Ruder erfordern ein besonders festes Holz; daher zu ihnen Eichen Basans genommen werden. Die Form מְשׁוֹט hat Ewald Gr. §. 228. sehr glücklich als eigene Nominalform erläutert (die Präposit. מן wäre hier ganz unpassend, wie auch שׁוט nirgends Ruder bedeutet), als = מָשׁוט, sofern die Verdoppelung des ersten Radikals auf einem Streben der kurzen Wurzeln sich zu dehnen beruht, wie denn schon im Verbalstamme

ier eine solche Erweiterung statt zu finden scheint, indem שוט usammenhängt mit dem Syr. ܢܫܛ, gerben, die Haut abziehen vgl. das Griech. δέρω, δείρω).

בת־אשרים kann nicht bloſse nähere Beschreibung des lfenbeins seyn, etwa nach Vergleichung des Arab. أسور, estreift. Denn es kann nicht von קרש gesagt werden, daſs e ganz aus Elfenbein bestanden hätten. (Des Elfenbeins bei chiffen erwähnt unter andern auch Seneca epist. 76.: navis — ujus tutela ebore coelata est.) קרש bedeutet im Unterschiede on לוחות Brettern, das dicke Bohlenwerk, welches steht, als tütze dient; vgl. Bähr, Symbol. I. S. 57. Dieſs kann hier icht, wie gewöhnlich angenommen wird, von den Ruderbänken ehen, sondern eher von den Segelstangen oder den Stützen des lastes (dem Gerüste des Mastes, wie es Jes. 33, 23. heiſst; s. aselbst Gesenius). Am füglichsten wird man es aber im weiren Sinne von derartigem hölzernen Geräthe überhaupt verehen. Andererseits zeigt in Bezug auf בת־אשרים sowohl as Fehlen der Copula als der Gebrauch von בת, daſs dasselbe u שן in näherer Beziehung stehe. Treffend haben schon Aeltere, ie nach dem Vorgange des Chald. Bochart, Phaleg 3, 5. 180. in dieser Hinsicht bemerkt, daſs es sich hier um eine infassung des zur Verzierung angewandten Elfenbeins handle, ie dieſs bei den Alten Sitte war (Virgil. Aen. X, 137.: per arm inclusum buxo, aut Oricia terebintho lucet ebur). Der Geauch des בת kann in diesem Fall so wenig befremden als enn der Pfeil „ein Sohn des Köchers" heiſst Thren. 3, 3. oder ı Syr. ܒܪܬ ܚܨܪܐ, einen Ring, Siegelring bezeichnet. Dann agt sich nur, welche Baumart unter אשרים zu verstehen sey. on ganz willkührlichen Bestimmungen abgesehen, so kann nur Betracht kommen das תאשרים Jes. 41, 19. Gleichwohl ist unrichtig, diesen Baum mit dem unsrigen unbedingt zu identiiren, oder gar, wie nach älterem Vorgange Hitzig z. Jes. 489. thut, darnach an unserer St. zu emendiren, wogegen cht sowohl die Verschiedenheit der Form als vielmehr der Um-

stand spricht, dafs die תאשרים nach Jes. 60, 13. zu den inländischen Bäumen Palästinas gerechnet (vgl. Michaelis, spicil. geogr. H. ext. 1, p. 111.), hier aber die אשרים als von Kypros hergeholt aufgeführt werden. Dieser Umstand erscheint zugleich als entscheidend für die hier zu verstehende Baumart. אשור heifst der gerade aufschiefsende, schlanke Baum. Diefs pafst gut zu der Kyprischen Fichte, welche wir hier um so mehr anerkennen müssen, als nach Theophrast hist. plant. V, 8. die Einwohner von Syrien und Phönizien zum Bau der Trieren die Cedern gebrauchen, weil sie keine Fichten hatten, die Kyprier aber die Fichten, denn diese besitze die Insel sehr gut und besser als das Festland. Ueberhaupt besafs Cypern wegen seines vortrefflichen Schiffbaumaterials einen besonderen Ruf im Alterthume; vgl. Engel, Kypros I, S. 62 ff.

7. Aegypten war das älteste Land, mit welchem die Phönizier in Handelsverbindungen standen, nach Herodot 1, 1. Ein Hauptgegenstand des Handels waren hier die Arbeiten, welche aus den berühmten Webereien Aegyptens hervorgingen. „Byssus mit gestickter Arbeit aus Aegypten ward dein Segel, um dir zum Panier zu seyn.“ מפרש wird unrichtig gewöhnlich f. expansio überhaupt genommen. De Wette: „Byssus — liefsest du flattern als Flagge.“ So absolut gebraucht wie hier (vgl. dagegen Hiob 36, 29.) kann es nur eine speziellere Bedeutung haben, zumal in diesem Zusammenhange. Wir übers. defshalb unbedingt: Segel, deren Nicht-Erwähnung hier ohnehin auffallend seyn würde. Eine anderweitige Bezeichnung dafür kommt im Hebr. nicht vor. Wie die Phönizier so holten auch die Griechen viele Segel aus Aegypten; vgl. Hermippus b. Athenaeus I. p. 27. F. cll. Theophrast. hist. plant. IV, 8, 4. Die Beschaffenheit dieser Aegypt. Segel ist besonders durch die Erörterungen und Abbildungen bei Wilkinson, manners and customs of the anc. Egypt. t. 3, p. 208 sqq. trefflich erläutert worden. Die Segel für Schiffe von Vornehmen, oder den Königen waren darnach nach verschiedenen Mustern gestickt und zugleich mit Devisen versehen, darstellend den Phönix, Blumen und andere Embleme. Aus diesem letzteren Umstande scheinen mir auch die sonst etwas Auffallendes enthaltenden Worte: להיות לך לנס ihr gehöriges

Licht zu empfangen. Die Segel, welche in der angegebenen Weise beschaffen waren, dienten zugleich als Panier, Zeichen, ein ἐπίσημον (vgl. Bähr ad Herodot. t. IV, p. 120 sq.) des Schiffes, wie sich denn auch auf den bei Wilkinson abgebildeten Schiffen keine eigene Flagge oder kein besonderes Wimpel findet. Vielleicht weisen auf solche bunte kostbare Segel auch die „Gebilde der Anmuth" bei Jes. 2, 16. hin; vgl. dazu Hitzig, S. 30.

Die Decke des Schiffes (operimentum navis, quod in solis calore atque tranquillo nautis atque vectoribus praebet umbraculum. Hieronymus) ist aus Purpur von Elischah verfertigt. Am wahrscheinlichsten sind unter den „Küsten Elischas" die griechischen Küsten zu verstehen (vgl. Tuch, z. Genesis S. 211.), und dann ist der im Alterthume berühmte lakonische Purpur gemeint, der nicht nur in geringerer Quantität gewonnen wurde als der Phönizische (Pausanias 3, 21, 6.), sondern auch seiner glänzenden Farbe wegen besonders geschätzt wurde (Plin. h. n. 9, 36. 21, 8. 35, 6.). Hierin liegt der Grund seiner Erwähnung an uns. St. Falsch erklärt dieſs dagegen Michaelis, spicil. 1, p. 80.

8. Wenn Sidonier und Aradier hier als die Ruderknechte bezeichnet werden, so ist dieſs natürlich nicht, wie die ganze allegorische Darstellung zeigt, im eigentlichen Sinne zu verstehen, da wir von einem solchen Verhältnisse der Phönizier unter einander, wornach die einen Sklaven der andern waren, nichts wissen; vgl. Hengstenberg, p. 22. Wohl aber liegt darin der Gedanke der Abhängigkeit überhaupt. Und dieſs stimmt dann auch ganz mit den Zeugnissen der Geschichte, nach welchen Tyrus damals wirklich eine Art von Principat selbst über die alte Hauptstadt Sidon erlangt hatte. Daher wird bei Jerem. 25, 22. 27, 3. der Tyrische König vor dem Sidonischen genannt. Der König von Tyrus heiſst auch König der Sidonier, weil Tyrus nunmehrige Hauptstadt des ganzen Landes geworden war; s. Menander b. Jos. c. Apion. 1, 18. 1 Regg. 5, 15. Endlich spricht auch für dasselbe Verhältniſs die Geschichte von Tyrus zur Zeit Salmanassars, wie sie Menander b. Jos. ant. IX, 14, 2. erzählt. Vgl. Hitzig zu Jes. S. 286. — Der verbindende Gedanke ist nun dieser: Nicht nur die auswärtigen Völker, sondern auch die kleineren Phönizischen Staaten selbst wetteiferten

gleichsam unter einander, zu der Herrlichkeit von Tyrus so viel als möglich beizutragen.

Der Unterschied der drey Bezeichnungen: שטים, חבלים und מלחים (s. Vs. 29. wo sie sämmtlich verbunden sind) ist der, dafs der letzte Ausdruck der allgemeinste ist, Schiffer, Seefahrer überhaupt bezeichnet. Die שטים sind Ruderknechte, unstreitig Sklaven, wie sie z. B. in Karthago vom Staate in ungemein grofser Anzahl für die Flotte gekauft wurden (s. Heeren, II, 1, S. 256.). Die חבלים dagegen sind die Steuerleute (und Matrosen), zu deren Beschäftigung eine gröfsere Kunstfertigkeit gehörte (daher חכמיך), daher רב החבל Jon. 1, 5. wohl = *ναύκληρος*, der Schiffsherr. חבל Provv. 23, 24. ist unstreitig das Steuerruder, vom Binden so genannt, denn die Alten pflegten die Steuerruder, deren es auf gröfseren Schiffen immer mehrere, selbst vier gab, mit Tauen anzubinden; vgl. Act. 27, 40: *τὰς ζευκτηρίας τῶν πηδαλίων*, u. dazu Kuinoel.

9. Immer deutlicher zeigt sich die Allegorie, sofern Ezech. die Wirklichkeit immer weniger ins Auge fassend, nur die Idee berücksichtigt. Der Vs. schliefst den bisherigen Gedanken ab: mit allen nur möglichen Ländern trieb T. Handel, ihre Schiffe kamen gleichsam in jenes grofse wunderbare Schiff hinein. — Die Risse oder Lecken des Schiffes werden von Bewohnern von Gebal d. i. Byblos ausgebessert, welche bereits im Salomonischen Zeitalter als berühmte Baumeister galten, 1 Regg. 5, 32.

10. 11. Auch für die Vertheidigung ihres Staates hatten die Tyrier bestens gesorgt, und manches herrliche Siegesdenkmal zierte ihre Stadt aufs schönste. Hier läfst der Prophet die Allegorie ganz fallen und setzt an die Stelle des Schiffes geradezu die Stadt, die prächtige Festung der Tyrier. Die St. ist auch in sofern wichtig, als sie von Miethstruppen der Tyrier handelt, von denen sonst nichts bekannt ist, ein Gebrauch, der sich jedoch durch die Sitte der Aegypter, besonders aber der Karthager, deren Stärke vornehmlich in ihren gemietheten Truppen bestand (s. Heeren, II, 1, S. 259 ff.), bestätigt. Als solche Tyrische Miethstruppen erscheinen hier Perser und Bewohner von Lud und Phut. Die letzteren (wahrscheinlich: Lydier und Libyer, wie hier die LXX. schon richtig übersS., s. Gesenius

s. v.) erscheinen auch in dem Aegyptischen Heere als Söldner; Jerem. 46, 9. Ezech. 30, 5. Auffallender ist die Erwähnung der Perser. Sie hier für Völker des Ostens Asiens überhaupt zu nehmen, ist in mehr als Einer Hinsicht bedenklich. Desto gewisser ist dagegen eine schon alte Verbindung der Phönizier mit Persien durch den Persischen Meerbusen, wo sich unzweifelhafte Spuren Phönizischer Ansiedelungen und Handelsverbindungen (vgl. Heeren, I, 2, S. 243 ff.) mit Persien finden, so dafs man von dort her wohl Söldlinge, zu welchen man absichtlich möglichst ferne Völkerstämme nahm, erhalten konnte. — Eine scharfsinnige Combination dieser St. mit Justin 18, 3. (welche man gewöhnlich für fabelhaft hält; s. z. B. Mützell z. Curtius I, p. 232.), wornach das Tyrische Geschlecht zur Zeit Alexanders von Sklaven abstammte, welche die ursprünglichen Tyrier ausrotteten, hat Hengstenb. p. 67. 68. versucht. Vergleicht man das Verfahren der Karthaginienser gegen ihre Söldlinge und die Empörungen und Meutereien der letzteren (vgl. Heeren, II, 1, S. 268.), so sind allerdings Verrath und Erregung innerer Unruhen in Tyrus zur Zeit Nebuk.'s wohl denkbar. Doch scheint der Bericht des Justin wegen seiner grofsen Verworrenheit und theilweisen ganz entschiedenen Fabelhaftigkeit schwerlich so viel rein historisches Element zu enthalten, dafs sich darauf eine solche Annahme gehörig begründen liefse; vgl. die Einl. vor Cap. 26.

Von jenen Miethstruppen sind sorglich zu unterscheiden die Aradier und das eigene Heer der Tyrier, Vs. 11. Diese erscheinen hier auf den Mauern der Stadt, wobei J. D. Michaelis sehr passend bemerkt: „es scheint die Tyrier hatten zwar Soldaten aus mehreren Völkern, aber die Wache der Mauern vertraueten sie blofs gebornen Tyriern und Aradiern an.“ Diese sind es, welche zugleich als גמרים auf den Zinnen der Stadt bezeichnet werden. Jenes oft mifsverstandene Wort ist noch zuletzt von Ewald nicht richtig durch wachsam übers. Die im Aramäischen häufige Form גמר hängt zusammen mit den Stämmen חמס, חמץ, חמר, vgl. das Arab. جمر, im Hebr. גלמוד (s. darüber Ewald, krit. Gr. S. 521. Gesen. thes. 1, p. 289.), welche in der Grundbedeutung: hart, stark, kräftig seyn zusammen kommen. Für diese Bedeutung bei גמר ist auch ent-

scheidend die Erklärung des Bar Ali bei de Dieu, crit. s. p. 258., welcher das Syr. ܩܫܝܐ durch das Arab. قَحٌّ, eigentl.: hart, dann verwegen, unverschämt; ܩܫܝ aber von der Störrigkeit, der Widerspenstigkeit des Pferdes oder Maulthieres (Arab. حَرُون) erklärt. Hiemit stimmt auch der Gebrauch im Syr. überein; vgl. z. B. Assemani b. O. III, 1. p. 116. col. 2.: ܘܐ ܠܟܝ ܩܫܝܐ ܐܦܐ, sie (die Ketzerei) erhob sich schamlos vor aller Augen. Hier steht גמרים also in dem Sinne: tapfer, verwegen. Dabei hat aber schon Fuller miscc. ss. l. 6. p. 698. eingewandt, dafs es auffallend sey, hier für einen im Hebr. so häufigen Begriff ein so ungewöhnliches, sonst nirgends vorkommendes Wort zu finden. Dieses Bedenken löset sich, wenn man den Ausdruck als recipirt bei den Tyriern als eigentliche Bezeichnung ihrer eigenen Truppen, im Gegensatze zu den Söldnern fafst, gleichsam: die tapfere, verwegene Schaar. Diese Ansicht erhält ihre beste Bestätigung durch Vergleichung der Karthaginensischen Kriegsmacht, in welcher ein eigenes Korps unter dem Namen der heiligen Schaar vorkommt, welches aus gebornen Karthagern bestehend, eine Art von Leibwache des Feldherrn gewesen zu seyn scheint und sich durch Tapferkeit nicht weniger als durch Pracht auszeichnete; vgl. Heeren, II, 1, S. 259. In ihnen bestand defshalb die Vollendung der Schönheit von Tyrischer Macht (כללו יפין stärker als das: נתנו הדרך Vs. 10.). Zum Zeichen dieser ihrer hohen Bedeutung waren die Mauern geschmückt mit ihren Schilden. Das Aufhängen der Schilde an Gebäuden, Mauern u. s. w. zum Schmucke derselben mufs eine speziell Phönizische Sitte gewesen seyn. Denn wir finden dieselbe zuerst von Salomo auch bei den Hebräern eingeführt, wo sie unstreitig jenem ausländischen Einflusse ihr Entstehen verdankt. Nach 1 Regg. 10, 16. 17. ward das „Haus des Waldes des Libanon" mit einer grofsen Anzahl von goldenen Schilden geschmückt. Nach Cant. 4, 4. war der Davidsthurm mit den Schilden der Helden geschmückt, unstreitig nach dem Tode Davids zum Andenken zugleich an seine Zeit und deren Grofsthaten. Auch in späterer Zeit erhielt sich dann bei den Juden diese Sitte; s. 1 Macc. 4, 57.: καὶ κατε-

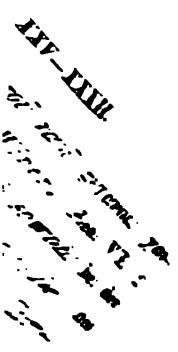
κόσμησαν τὸ κατὰ πρόσωπον τοῦ ναοῦ ϛεφάνοις χρυσοῖς καὶ ἀσπιδίσκαις. Vgl. auch Winer, Real-WB. 2, S. 483. Dieses Aufhängen der Schilde geschah sowohl bei den Miethstruppen Vs. 10., als dem Phönizischen Bestandtheile des Heeres. Unrichtig ist also die Meinung Hengstenbergs Christol. 3, S. 374., dafs jener Akt eine besondere Auszeichnung, eine Art von Diplom für ausgezeichnete Helden bedeutet habe. Der Unterschied zwischen beiden Theilen des Tyrischen Heeres liegt vielmehr darin, dafs den Miethstruppen nur die gewöhnlichen Waffen (מגן und כובע), den Tyriern selbst aber שלטים zugeschrieben werden. שלט ist nämlich stets im Hebr. ein besonders schöner, prachtvoller Schild, wie sich dieser Sinn auch aus der Grundbedeutung von שלט am füglichsten ergiebt (vgl. z. B. das Arab. سلطنية von einem grofsen, schönen Becher*). Damit stimmen die Stellen 2 Sam. 8, 7.: שלטי־זהב, (vgl. 1 Chron. 18, 7.) Jerem. 51, 11., wo der Verf. die Könige anredet, denen solche Waffen eignen, vgl. 2 Regg. 11, 10.; 2 Chron. 23, 9.: „die שלטים, welche dem Könige David gehörten", überein. Sie dienten also vorzugsweise zum Schmucke (Cant. 4, 4.) und bestätigen durchaus unsere Ansicht von den גמדים, die sich durch prächtige Rüstungen auszeichneten.

12—24. Der Prophet hatte schon Vs. 9. auf den grofsen Umfang des Tyrischen Handels hingewiesen. Diesen Gedanken führt er hier aus, indem er die grofse Masse von Völkern aufzählt, mit denen jener Staat verkehrt. Die Aufzählung beginnt mit dem Hauptpunkte des Westens, Tartessus, wendet sich dann nach Norden und zählt hier die in jener Hinsicht bedeutendsten Völker auf; geht darauf nach Südosten und kehrt so wieder gen Westen in die gröfsere Nähe von Tyrus zurück. „So hält die lange Aufzählung eine gewisse Ordnung inne, während freilich in

*) Sollte hieraus vielleicht die Bedeutung: Gefäfs, Köcher entstanden seyn, welche die alten Syr. Lexikographen (s. Gesenius, de Bar Alio et B. Bahl. 2, p. 28.) dem W. beilegen?

Einer Strophe alle Länder, womit Tyrus handelte, so wenig genannt werden können, dafs Aegypten (vgl. Vs. 7.) und ganz Afrika übergangen sind.“ Ewald.

Das עזבון ist häufig, zuletzt noch von Gesenius, thes. 4, p. 1009. unrichtig erklärt und bedarf einer erneuerten Untersuchung. Ges. nimmt es f. Handelsplatz, Markt. Dagegen erheben sich aber viele Bedenken, welche schon Gussetius, lex. p. 1134 sq. zum Theil erhoben hat. Zunächst lassen sich nämlich darnach die verschiedenen Construktionen des Wortes gar nicht erklären, Vs. 12. 14. 16., so dafs Gesenius hier selbst grammatisch incorrekte Phrasen, welche im merkantilischen Verkehr sich gebildet hätten, statuiren mufs. Ferner sieht sich Ges. genöthigt, noch eine zweyte Bedeutung von עזבון Vs. 27. 33. anzunehmen, wo offenbar die zuerst angenommene nicht ausreicht, nämlich: Gewinn. Diese Annahme ist aber um so bedenklicher, da das Wort in demselben Cap. seine Bedeutung wechseln müfste, wie es denn überhaupt nur hier vorkommt. Endlich kann auch selbst נתן בעזבון, wie nach Ges. die ursprüngliche Redensart lauten müfste, nicht bedeuten: etwas auf den Markt zum Verkauf bringen. Schon die Form des Wortes עזבון weiset auf eine abstrakte Bedeutung hin, wie Gusset. richtig erklärt: permutatio, èchange, h. e. id quod alicui relinquis pro alia re tibi ab ipso tradita in contractu permutationis. Sehr gut übers. Ewald: Absatz. So erklärt sich zunächst die Construktion des נתן mit dem Accus. und בְּ, Vs. 12.: „in Silber u. s. w. zahlte man deinen Absatz“, mit doppeltem Accus. Vs. 14.: „man bezahlte deinen Absatz mit Rossen (eigentl.: als Rosse, das Aequivalent dafür), oder mit dem Accus. und בְּ vor עזבון, Vs. 19.: „man gab es für deinen Absatz“, wo בְּ den Preis bezeichnet, oder mit doppeltem בְּ, Vs. 16.: „mit Purpur u. s. w. zahlte man für deinen Absatz.“ Zu dieser Bedeutung passen ferner die St. Vs. 27. und 33. trefflich; man braucht keine neue Bedeutung zu statuiren. Endlich sprechen für den angenommenen Sinn der Phrase die ihr verwandte: ערב מערב, Handel (Tauschhandel) treiben, Vs. 9. 27. נתן מערב, Vs. 13., vgl. השׂיב אשׂכר, Vs. 15.



…he Kolonie Tartessus im fernen Westen …kannter Fülle und Menge. Dagegen … im Norden führen Sklaven und … Griechische Sklavinnen wurden … bei den Persern sehr hoch ge…, wo die Atossa den Darius zum …d mit den Worten auffordert: *ἐπιθυνθανομένη, Λαχαίνας τέ μοι γενέσθαι καὶ Ἀργείας καὶ Ἀττικὰς καὶ Κορινθίας*. Athenaeus XIV, 18. p. 652. Aelian hist. …non b. Mehr Beispiele s. bei Bochart, Phaleg p. 175 sq. …el 4, 6. verkauften die Phönizier auch Kriegsgefangene …n Javan. Obgleich nun dort Javan im allgemeinen als ein …ner Ort, mit welchem Sklavenhandel getrieben wurde, genannt …n kann, so löset sich doch auch die Schwierigkeit so, dafs … gerade nach den obigen Stellen annimmt, es habe ein gegen…iger Sklavenhandel, dort mit männlichen hier mit weiblichen …aven bestanden. — Meschek und Thubal, unstreitig die Mo…i et Tibareni der Alten, (Herodot 3, 94; 7, 78. Pompon. …la I, 2, §. 54.) gehörten den Völkerstämmen zwischen dem …warzen und Kaspischen Meere an so wie jenen Kaukasischen …chländern, welche durch Schönheit der Menschen-Raçen aus…eichnet zu allen Zeiten Sklavenhandel trieben. Bochart, …206. sagt: „mancipia duci solita e Ponti regionibus, quarum …ellae plerique homines erant ad servitutem nati. Hinc Poly…n. l. IV. Ponti regiones suppeditare *τὸ τῶν εἰς τὰς δουλείας ἀγομένων σωμάτων πλῆθος*. — Sed ex omnibus Ponti …gionibus Cappadocia inprimis, cujus pars Tibarenia, hoc ge…re mangonii fuit celebris.“ Derselbe zeigt auch (p. 207 sq.) …e berühmt diese Gegenden durch ihren Reichthum an Erz wa…n, wie denn noch jetzt derselbe Reichthum sie auszeichnet; …eeren I, 2, S. 129 ff.

14. Thogarmah d. i. Armenien unterhielt nach Herod. I, 194. …hon frühe einen Handel mit Persien und Babylonien. Es zeich…te sich besonders durch seine Pferdezucht aus; vgl. Strabo XI. …558 sq. Der Maulthiere geschieht zwar keine anderweitige aus…rückliche Erwähnung; doch redet Herod. l. c. von den Eseln …der Armenier. — Ueber den Unterschied von סוסים, gewöhn-

liche Pferde, und פרשים, Reitpferde, s. Gesenius thes. 4, p. 1133.

15. Das hier erwähnte Dedan halten neuere Gelehrte (wie Vater z. Pentat. 1, S. 120. Gesenius z. Jesaia 1, S. 672. Tuch z. Genesis S. 227.) für dem Ursprunge nach identisch mit dem Genes. 25, 3. unter den Nachkommen Abrahams aufgeführten Arabischen Stamme Dedan, welcher Jes. 21, 3. Jer. 25, 23. 49, 8. Ez. 25, 13. in Verbindung mit den Bewohnern des nördlichen Arabiens erscheint, wogegen Genes. 10, 7. Dedan als ein kuschitischer Arab. Stamm erscheint. Allein die bloſse Namenseinheit ist hier ganz bedeutungslos, wie denn Gen. 25, 3. z. B. auch Aschurim unter den Nachkommen Abrahams aufgeführt werden, welche nach Tuch, S. 412. selbst „nicht die Assyrer, sondern ein sonst unbekannter Arabischer Stamm sind.“ Gerade aber die scharfe Unterscheidung des chamitischen und semitischen Theiles der Arabischen Bevölkerung in der Genesis gehört, wie Olshausen Emendatt. z. A. T. S. 42. bemerkt, zu den besten Beweisen für die Fähigkeit des Verf.'s in dieser Hinsicht richtig zu urtheilen. Ihre schönste Bestätigung erhält aber jene Ansicht der Genesis durch unser Cap., wo zwey Stämme mit Namen Dedan deutlich unterschieden werden, vgl. Vs. 20. An dieser letzteren St. wird Dedan zu jenen Nordarabischen Stämmen gerechnet, welche mit ihren Caravanen die Produkte und Kunsterzeugnisse des Binnenlandes wie der Nachbarländer weiter beförderten. An unsrer St. dagegen ist ein viel ferneres Südarabisches Volk gemeint, welches durch den Handel mit Elfenbein und Ebenholz berühmt war. Besonders nach dem Vorgange von Heeren, 1, 2. S. 238. 255. versteht man darunter eine der drey Baharein-Inseln an der Westküste des Persischen Meerbusens. Dann sind die „vielen Küsten“ Ostindien, wozu allerdings die genannten beiden Handelsartikel passen (s. Keil, Hiram-Salomon. Schiffahrt S. 49.), obgleich zuzugeben ist, dafs auch Aethiopien in dieser Beziehung bereits im Alterthume hohen Ruf hatte, vgl. Herod. 3, 114. Dioscorides 1, 130. Vofs z. Virgil Georg. 2, 116. Es ist daher fast wahrscheinlicher, dafs jener Stamm in alter Zeit in Südarabien selbst seinen Sitz hatte und sich von da später nach jenen Inseln zog. So könnten die אים רבים sich auch auf die Aethiopische Küste mit beziehen. Für ורן schreibt

die Peschito hier, wie überall: ܕܪܢ s. darüber Hirzel, de vers. Pent. Syr. p. 94 sq. — Der Ausdruck קרנות שן wird von einigen wie noch Gesenius u. d. W. für eine irrthümliche Bezeichnung des Elfenbeins genommen, sofern man dasselbe als die Hörner des Elephanten ansah. Bochart, hieroz. 1, p. 243.: misto nomine vocantur cornua dentis quasi mediam inter dentes et cornua naturam obtineant. Allein mit Recht bemerkt dagegen schon Maurer, daſs die Bezeichnung Hörner sich nur auf die Aehnlichkeit der Gestalt beziehen könne und also eine bloſse Vergleichung enthalte. „Neque enim qui ebur dentem vocat, idem cornu vocare potest, nisi ob similitudinem figurae.“ Vgl. über das Hebr. שנהבים f. Elfenbein noch insbesondere Pott, in Lassens Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. IV, 1, S. 13 ff.

16. Für Aram lesen J. D. Michaelis, Pareau de immortal. notit. in Jobo p. 322., Ewald nach dem Vorgange der Peschito, der LXX. und einiger codd.: Edom. Allerdings war Edom und namentlich Petra ein wichtiger Ort für den Handel, als Stapelplatz für Waaren. Aber Aram, welches hier vorzugsweise das Mesopotamische Aram umfaſst, ist hier nicht minder passend, als das nördliche Arabien, dessen überdieſs Vs. 20. gedacht wird, sofern es einen passenden Uebergang zu dem im folgenden genannten Palästina und Damascus bildet. Zu der allgemeinen und umfassenden Bezeichnung Aram paſst auch die Menge der genannten Handelsartikel, lauter Schmucksachen, insbesondere Edelsteine (נפך, ראמות, כדכד, s. d. lexx.), mit denen namentlich Babylon viel Handel trieb, Heeren, I, 2, S. 211 ff.

17. Unter den Erzeugnissen Palästinas erscheint zunächst der Weizen von Minnith. Weizen wurde bereits im Salomonischen Zeitalter nach Tyrus gesandt 1 Regg. 5, 25. vgl. auch Joseph. ant. 8, 2, 7. In späterer Zeit mag die Ausfuhr desselben noch zugenommen haben und Paläst. eine Kornkammer für Tyrus geworden seyn, obgleich damit auch die Zufuhr von andern Ländern, namentlich Aegypten nicht ausgeschlossen ist; Hitzig, z. Jes. S. 281. Minnith war in früherer Zeit Ammonitische Stadt, Judd. 11, 33., welche St. jedoch nicht entscheidend ist; s. Reland, Palaest. p. 899. Daſs jedenfalls das Gebiet der Ammoniter sehr reich an Weizen war, zeigt die Angabe ihres Tributes

2 Chron. 27, 5. Andere Orte Palästinas, in welchen der best Weizen wuchs, nennt die Mischnah, tr. Menachoth 8, 1.

פַּנַּג wird schon von Rabbinen (Buxtorf. lex. Talmud p. 199.) durch אפר סמון, Balsam (vgl. Lorsbach, M seum 1, S. 41.) erklärt (auch die Vulg. hat: balsamum), wog gen das folgende צרי spricht, welches mindestens mit grof Wahrscheinlichkeit als Bezeichnung des Balsamharzes zu nehm ist; s. Winer Real-WB. 1, S. 155 ff. Der Syrer: ܦܢܓ Hirse, indem er wohl פנג mit dem Syr. ܦܢܝ, Hirse co binirte. Der Sinn des Wortes läfst sich indefs schwerlich nauer bestimmen als es von Ewald geschehen ist, welcher über Süfsigkeit, oder auch: Leckerbissen. Das Hebr. fällt nämlich zusammen mit dem im Aramäischen häufigen (vgl. auch פנג, פרג im Chald. und Syr.), dem Sinne nach sprechend dem Hebr. עדן, ענג, delicate habuit, nutrivit, o tavit (vgl. Buxtorf, p. 1761. Norberg, lexid. cod. N p. 191.). Das Syr. ܦܓܓܐ entspricht dem Gr. τρυφή, τ φήματα, Sir. 18, 33; 31, 3. So würde also פנג dem He מעדנות, Leckerbissen (vgl. Gen. 49, 20.; Thren. 4, 5. Jer 51, 34.) entsprechen. Wollte man etwas Spezielleres bestimm so liegt am nächsten, an Traubenhonig zu denken, der einem sehr wichtigen Handelsartikel Palästinas gehört (Win Real-WB. 1, S. 603 ff.), und dessen Uebergehung daher an St. am meisten befremden könnte. Jedenfalls ist nämlich Meinung von J. D. Michaelis, suppl. 1, p. 392. dafs u דבש auch hier Traubenhonig zu verstehen sey, unnöthig.

18. Der Wein von Chalybon war so berühmt, dafs ihn allen die Könige Persiens tranken, s. die St. bei Brissoni de reg. Pers. princ. p. 129. Die weifse, glänzend weifse We ward wohl besonders aus der Syrischen und Arabischen Wü bezogen, vgl. Heeren, S. 123 ff. Daher aber hat man k Recht, mit J. D. Michaelis suppl. V, p. 2085. dem sprachwidrig die Bedeutung: Wüste aufzudringen, noch ist

nöthig, mit Ewald das Wort für Bezeichnung eines Syrischen Ortes, in welchem damals die beste Wolle war, zu nehmen.

19. Für ודן will Ewald willkührlich und wegen Vs. 20. unpassend דדן lesen. Eben so wenig läfst sich aber auch die Uebers.: und Dan rechtfertigen, wie noch Bertheau, z. Gesch. d. Israel. S. 359. meint. Denn, wäre auch historisch nachzuweisen, dafs zu Ezech.'s Zeit noch der Stamm Dan existirt hätte und nicht ins Exil geführt worden sey (wofür sich jedoch B. eigentlich nur auf unsere St. beruft), so spricht doch entschieden dagegen das unmittelbar damit verbundene Javan. Auch bleibt die Bemerkung von J. D. Michaelis spicil. 2, p. 169., dafs in dem ganzen Abschnitte nirgends die Copula וְ vor einem nom. propr. im Anfang eines Vs. erscheine, durchaus in Kraft, so wenig man auch seinen anderweitigen Conjekturen hier beipflichten kann. Es bleibt daher nur übrig, an einen Arabischen Ort zu denken, von welchem sich allerdings keine anderweitige Spur erhalten hat, in welcher Hinsicht nicht minder als in Bezug auf die Form der Name eine Parallele an dem Vaheb hat, Num. 21, 17. vgl. dazu Hengstenberg, Beitr. 3, S. 225. Dafs unter Javan ein Arabischer Ort zu verstehen sey, wird gewifs theils durch die Unterscheidung von dem Vs. 13. genannten, theils durch die hier aufgeführten Handelsgegenstände, namentlich קרה, Kassia und קנה Kalmus, welche beide vorzugsweise in Arabien zu Hause sind (Winer, Real-WB. 1, S. 761. 769.). Ueberdiefs führt der Kamus einen Ort jenes Namens in Jemen auf. Sehr annehmbar und wahrscheinlich ist dabei die Vermuthung Tuchs, z. Genes. S. 210 ff., dafs darunter eine Griechische Ansiedelung in Arabien zu verstehen sey, sofern Griech. Spekulationsgeist den Weg über Aegypten nach dem südlichen Arabien gefunden habe. Diese Ansicht dient zugleich zur Erklärung des schwierigen מאזל, wenn man nämlich nach dem Vorgange der LXX. Pesch. Aquilas und vieler codd. מֵאוּזָל lieset und dieſs dahin erklärt, dafs „von Usal (d. i. Sanaa, der Hauptstadt von Jemen; vgl. Genes. 10, 27.) aus durch Javaner Handel mit Tyrus getrieben wurde", Tuch, p. 260. Wirklich scheint dieſs die ursprüngliche Lesart und die recipirte מְאוּזָל,

in deren scriptio mit oder ohne Dagesch in dem ך die codd. wiederum sehr variiren, dürfte als kaum haltbar sich erweisen. Denn hier an Gewebtes zu denken (wie noch z. B. Gesen. thes. 1, p. 59. will) verbietet a) der Umstand, dafs אול für עול, weben nur einem ganz späten und ausgearteten Aramaismus angehört, b) dafs gerade Arbeiten dieser Art als Arabischer Handelsartikel sehr befremdend sind und sich kaum durch Beispiele nachweisen lassen. — Bei dem „künstlich bearbeiteten, d. i. glatten, glänzenden Eisen" denken die Ausll. mit Recht vorzugsweise an die bei den Arabern und im ganzen Oriente so berühmten Degenklingen von Jemen, s. Tuch, a. a. O. S. 260.

20. Vgl. Vs. 15. Je mehr Tyrus den Arabischen Alleinhandel in jener Zeit und schon seit uralter Zeit an sich gerissen hatte, desto ausführlicher verweilt Ez. bei Aufzählung der vielen für den Handel wichtigen Punkte in Arabien. Dedan lieferte prächtige Reitdecken. בגדי־חמש kann nicht heifsen: vestes sebilitatis, i. e. magnificae, da zwischen Freilassung (vgl. חפשי und Vornehmseyn noch ein grofser Unterschied besteht (s. Michaelis, suppl. 3, p. 882 sq.), sondern חמש ist kraft seines Zusammenhanges mit חמא bedecken, und חבש, binden, umbinden, umwickeln, s. v. a. Decke *). So entspricht בגדי־חמש

*) Nicht: das Hinbreiten, Ausbreiten, wie in den lexx. gewöhnlich angegeben wird. Ps. 88, 6. ist חפשי meine Decke, Hülle, dem Sinne nach allerdings s. v. a. Lager. Ueberhaupt dürfte die Grundbedeutung von חמש schwerlich bis jetzt richtig bestimmt seyn. Sie kann keine andere seyn, als binden, woraus sich zunächst die Bedeutung: schwach, krank seyn erklärt (vgl. חמשות 2 Chron. 26, 21.). Aus derselben Grundbedeutung mufs sich auch das חפשי, Freigelassener erklären. Denn die Bedeutung von حفش, welche noch Gesen. thes. 2, p. 509. anführt: libere se effudit, fehlt bei Freytag s. v. Sie würde auch im Hebr. ganz isolirt dastehen. Der ei-

nz den מרום, Judd. 5, 10. Gemeint sind prächtige Reit-
ler Pferdedecken (das לרכבה übers. die Vulg. falsch: ad se-
ndum), wie sie im Morgenlande gleich den Steigbügeln u. s. w.
Assemani b. O. 3, 2, p. 472.) Kennzeichen des Vornehmen
gl. Judd. 5, 10.) und überhaupt Gegenstand des Luxus sind;
l. z. B. Barhebr. chron. Syr. p. 215., wornach der Chalife
ıkem den Christen gebot, auf schlechten Sätteln zu reiten, diese
er sich Sättel machten mit „prächtigen, gefärbten Decken",
بصبغ ملون. Die Peschito hat hier: ܒܟܪ
ܛܝܒ, edle, schöne Thiere (vgl. LXX. μετὰ κτηνῶν εἰς ἄρ-
ιτα — vgl. über das ـيب Castell. lex. p. 362. Mich., Ar-
ıldi, chron. Syr. — emend. spec. p. 51.), statt בנרי wohl
בקרי lesend; vgl. Vs. 21.

21. Den Dedaniten werden noch ein Paar andere Stämme
s nördlichen und mittleren Arabiens beigesellt. Araber und
darener sind Repräsentanten der Nomadischen Araber oder
duinen, unter deren Heerdenreichthum mit Recht die Fett-
ımer (כרים) hervorgehoben werden, vgl. Herod. 3, 113.
ber Kedar s. Winer Real-WB. u. d. W. Dafür setzt der
ald. נבט, sofern zu seiner Zeit wohl die Nabathäer in sol-
ın Handelsverbindungen standen, s. Delitzsch, in d. Luther.
ıtschr. 1841. I, S. 49. — ערב hat im A. T. nur jenen Sinn
ı Nomadischen Arabern überhaupt, womit die spätere Unter-
eidung der Araber selbst zu vergleichen ist, vgl. Ewald,
Arab. 1, p. 5. Besonders entscheidend sind dafür Jes. 13, 20.

---

gentliche Zusammenhang mit der Grundbedeutung ist nur
defshalb dunkel, weil das Ceremoniell der Freilassung bei
den Hebräern nicht bekannt ist. Vielleicht heißt חפשי
eigentl.: ein umgürteter (vgl. die Bedeutung des Gürtels
im Gegensatze zu dem Stricke der Sklaverei, Jes. 3, 24.) —
oder es bezieht sich auch auf den Hauptschmuck des Frei-
gelassenen, worauf die Bedeutung des verwandten חבש
besonders führen würde.

Jerem. 3, 2. Dagegen steht das Wort nie von dem Lande überhaupt noch von einem einzelnen Arab. Stamme.

22. Zwey Arabische Orte, Saba und Ramah, von denen der erstere besondere Celebrität im Alterthume erlangte, daher auch hier voranstehend, obgleich R. eigentlich dem Ursprunge nach älter war; s. Gen. 10, 7. Tuch, S. 224 ff. Von hier aus bezog Tyrus den vorzüglichsten (רֹאשׁ) Weihrauch, Edelsteine und Gold. Vgl. über den Reichthum Arabiens in dieser Hinsicht Keil, Hiram Salomon. Schiff. S. 62 ff.

23. Noch holt Ez. einige Orte nach, welche für die Ausdehnung dieses östlichen Handels wichtig und charakteristisch sind. Die gewöhnliche Auffassung des Vs., wornach man übers.: „Haran und Canneh und Eden, die Händler aus Seba, Assur, Cilmad handelten mit dir", (De Wette) ist wohl entschieden zu verwerfen. Denn a) entsteht hiedurch ein äusserst matter Sinn, der hier um so unerträglicher ist, je mehr man gegen das Ende des hier sich abrundenden Gedankens einen energischen Schluss erwartet; b) befremdet die Erwähnung Sabaeas hier, als unnöthige Wiederholung nach Vs. 22. Dieser Schwierigkeit sucht zwar Rosenm. dadurch zu entgehen, dass er ein von dem dort genannten verschiedenes Sabäa annimmt. Allerdings ist nach der Genesis 10, 7. vgl. mit 25, 3. ein doppeltes שְׁבָא in Arabien zu unterscheiden, welches aber auch dem Wohnorte und der Lebensart nach sich bedeutend unterschied, wie Hiob 1, 15. vgl. mit 6, 19. Nur das Handeltreibende Sabaea, nicht der räuberische Beduinen-Stamm gleichen Namens kann aber in diesem Zusammenhange gemeint seyn, wie Vs. 22. c) fällt hier der Ausdruck רכלי שבא auf, da das blosse שבא durchaus genügt. Endlich d) ist auch die Folge der Orte nach jener Fassung höchst unordentlich und befremdend. Ich schlage desshalb vor zu übers.: „Haran und Canneh und Eden sind die Händler Sabas; (dagegen) Assur, Cilmad sind deine Kundschaft." Der Prophet vergleicht dann Tyrus mit einer andern durch ausgebreiteten Handel berühmten Nation. Sabäa trieb Handel mit Mesopotamischen Orten, Tyrus darüber noch hinausgehend mit Assur, d. i. ganz Assyrien. Sehr passend forderte zu dieser Vergleichung die Erwähnung Sabäas Vs. 22. auf, um den Gedanken auszudrücken, dass Sabäa noch von Tyrus überstrahlt würde.

Sabaea, die reichste Nation Arabiens trieb gerade nach Mesopotamien hin einen ausgedehnten Handel, s. Strabo XVI, 4. p. 778. Agatharchides b. Photius bibl. cod. 250. Haran, das Carrae der Römer, ein eben so alter, als wichtiger, zu allen Zeiten bekannter Ort Mesopotamiens, südöstlich von Edessa, vgl. 2 Regg. 19, 12. Tuch z. Genes. S. 283. כנה, die spätere zusammengezogene Form für das in den älteren BB. herrschende כלנה oder כלנו, ist am wahrscheinlichsten Ctesiphon, am östlichen Ufer des Tigris, dem späteren Seleucia gegenüber gelegen. עדן ist kraft dieser Verbindung weder der Syrische Ort dieses Namens (Amos 1, 5.), noch das Arabische Aden, wie gewöhnlich angenommen wird, welches wegen seines sehr berühmten Handels an sich hier sehr passend genannt wäre (vgl. Mannert, Geogr. d. Gr. u. Röm. 6, S. 71. Rommel, Abulf. descript. Arab. p. 28. 29.), sondern das sonst nicht weiter bekannte Mesopotamische Eden, nach Jes. 37, 12. vielleicht Hauptstadt in dem Bezirk Telasar. Hiezu paſst einmal die Notiz bei Stephanus Byz. s. v. *Ἄδανα*, von einem Orte dieses Namens am Euphrat, sodann die sehr wahrscheinliche Verwandtschaft von תלאשר mit der Stadt Talatha, welche nach Ptolemaeus an dem Orte, in welchem der Euphrat und Tigris sich vereinigen, lag; s. Huetius, de situ Paradisi p. 14. Daraus ergiebt sich das Unrichtige der Ansicht, welche sich noch z. B. bei Rosenmüller, Alterthumsk. I, 2, S. 153. findet, daſs die Jes. a. a. O. erwähnten „Söhne Edens“ nach Telassar aus dem Damascenischen Eden von Assyrischen Eroberern verpflanzt worden seyen.

Das dunkle כלמד hat bereits Bochart, Phaleg p. 480. freilich nur andeutend, doch gewiſs richtig erkannt in dem *Χαρμάνδη* des Xenophon, Anab. I, 5, 10. (var. lect.: *Καρμάνδη*. Vgl. übrigens das *Χαρμὰν* der LXX. wobei Theodoret bemerkt: *τὴν λεγομένην Καρμαήνην* — und die abwechselnde Schreibung des Namens Bulghar und Burghar, Fräh n z. Ibn Foszlan p. 236. 247.). Bei Xenoph. l. c. heiſst es: *πέραν δὲ τοῦ Εὐφράτου ποτάμου κατὰ τοὺς ἐρήμους ϛαθμοὺς ἦν πόλις εὐδαίμων καὶ μεγάλη, ὄνομα δὲ Χαρμάνδη· ἐκ ταύτης οἱ ϛρατιῶται ἠγόραζον τὰ ἐπιτήδεια* etc. Damit

in beiden Vss. „die Tartessus-Schiffe waren deine Mauern, dein Handel“ — „durch viele Wasser führten dich deine Ruderer.“ שׁרות sind Mauern, wie Böttcher, Proben S. 211. richtig erkannt hat. Die Form ist hinreichend gerechtfertigt durch Jerem. 5, 10., wo die von Hitzig, S. 46. angenommene Bedeutung: Palmen alles Grundes und Beleges entbehrt, wie denn auch die von demselben für unsere St. statuirte Bedeutung: Schiffsmast ganz unstatthaft ist. Die Form שָׁרוֹת neben שׁוּרוֹת rechtfertigt sich durch Formen עָרִים von עִיר und ist um so zulässiger als das verwandte שָׁרַר fest seyn bedeutet vgl. שַׁרְשְׁרוֹת, Ketten. Zu diesem Sinne paſst a) der Context. Jene groſse Tartessus-Flotte von Tyrus bildete ihre Brustwehr gleichsam; war ihr Bollwerk, die Basis ihres Selbstvertrauens, ihrer Sicherheit vgl. auch Jes. 2, 15. 16.; b) das daneben stehende מערבך erklärt sich so am besten: jene Mauer war die Bürgschaft des Handels von Tyrus, für sein Gedeihen, sein sicheres Fortbestehen; c) das entsprechende erste Glied von Vs. 26. reiht sich nun trefflich so an: jene Sicherheit, welche Tyrus besaſs in seiner Flotte, lieſs es kühn viele Meere durchziehen, als Beherrscherin derselben. — Unpassend erklärt man שׁרות durch: dona vgl. תשׁורה 1 Sam. 9, 7., oder durch: cantantes, cantatrices tuae i. e. te laudantes; oder: Karavanen, von שׁור, gehen, davon im Chald. שׁוּרָא für das Hebr. אֹרְחָה, Genes. 37, 25. Onkel. (so Rosenm., Gesenius, Winer s. v. u. a.), welches aber den ganz trivialen Sinn giebt, die Tartessus-Schiffe hätten die Tyrische Handelsflotte ausgemacht. Ueberdieſs kommt שׁור in der Bed. gehen im Hebr. nicht vor; denn die gewöhnlich dafür angezogene St. Jes. 57, 9. läſst füglich eine andere passendere Deutung zu.

Der Ostwind wird hier als der das schöne Schiff zerbrechende genannt. Wie derselbe 17, 10; 19, 12. mit Rücksicht auf seine glühende, alles verdorrende und versengende Eigenschaft erwähnt wird, so hier wegen seines heftigen Charakters, seiner gewaltigen Kraft. Dabei schwebt dem Ez. wohl die Psalmstelle vor: „durch den Ostwind zerbrichst du die Tartessus-

Schiffe", 48, 8. Die Erwähnung des Ostwindes ist hier wegen des von Osten, von Chaldäa kommenden Verderbens über Tyrus besonders passend. Sonst würde mit Rücksicht auf die physische Lage von Tyrus die Wahl eines andern Windes angemessener gewesen seyn; s. darüber Mützell, z. Curtius 1, p. 194.

27. 28. Wie es nun bei einem furchtbaren Schiffbruche zuzugehen pflegt, so auch hier. Die Reichthümer des Schiffes, seine Mannschaft sinken ins Meer. Jammer steigt von dieser auf und erfüllt davon das Gestade. מגרשות, die Vorstädte, d. h. die zu Tyrus gehörigen Städte auf dem Continente, welche 26, 6. 8. als die בנות בשרה erwähnt werden. Insbesondere gilt dieſs von Palaetyrus, welches sich durchaus als ein suburbium von T. insularis ansehen läſst, wie es denn z. B. bei Plin. h. n. 5, 19. als Ein einziger Ort betrachtet wird (vgl. auch die Einl. zu Cap. 26.). Andere Beispiele solcher getheilter und doch als ein Ganzes betrachteter Städte (Aradus, Byblus, Gaza) s. bei Vitringa ad Jes. I. p. 896., welcher freilich sehr mit Unrecht aus unsrer St. schlieſst (p. 893.), daſs der Prophet überhaupt von Palätyrus spreche. Daſs מגרשׁה hier Flotte bedeute, ist ein bloſser Einfall Ewalds.

29—31. Diese Phönizischen Gestade, die mit Tyrus verbündeten Städte faſst der Prophet nun näher ins Auge, und schildert ihr Entsetzen, ihre Trauer über den Untergang der Stadt. Wie er Tyrus mit einem Schiffe verglichen hat, so erscheinen ihm auch diese als Schiffe, welche sich als Genossen für das Schicksal jenes Schiffes lebhaft interessiren. Die Mannschaft dieser Schiffe verläſst dieselben und tritt an's Ufer, an den Strand von Tyrus, um dem jammervollen Anblicke zuzuschauen, vgl. Vs. 35. 36. Ganz verkehrt wird von vielen Ausll. Vs. 29. noch auf Tyrus selbst bezogen, wie z. B. Grotius erkl.: descendent de navibus suis, in scaphas se daturi, ut terram quam primum arripiant et sic malum evadant. Die Tyrische Mannschaft sinkt nach Vs. 27. in's Meer, an Rettung ist da nicht zu denken. Die Schiffe hier werden aber sichtlich dem einen vorzugsweise schönen Schiffe, Tyrus, entgegengestellt. — Bei der Schilderung jener allgemeinen Trauer kann der Prophet, auch sonst Phönizischer Sitte wohl kundig (s. Cap. 8.), sehr füglich an jene allge-

meinen Trauerfeste gedacht haben, welche bei den Phöniziern, wie bei den Puniern vorkamen. Diese hiengen bei grofsem Unglück, Niederlagen schwarze Tücher an den Mauern auf, und spannten Felle an den Schiffsschnäbeln aus; Diodor. Sic. XIX, 106; XX, 9. Alle Tempel und Privathäuser wurden verschlossen und alle bürgerlichen Geschäfte ruhten. Das Volk that dann in Sack und Asche Buſse; vgl. Menander b. Porphyr. de abstinent. 4, 15. Appian Punic. 43. 46. Münter, Relig. der Karthager S. 147 ff.

32—34. Sie stimmen ein Trauerlied an. בְּנִיהֶם, in Jammergeschrei, von welchem die קִינָה begleitet wird. נִי eine späte, contrahirte Form f. נָהִי, wofür auch הִי, 2, 10. Die Contraktion ist um so natürlicher, weil das Wort onomatopoëtisch ist und gerade die contrahirte Form dem gellenden, scharfen Klagelaut entspricht. Ganz verkehrt ist es daher, wenn Gesenius, thes. 4, p. 857. die Lesart einiger codd. בְּנֵיהֶם, wie auch LXX. Theodot. Pesch. übers., vorzieht, mit der Bemerkung: non inepte carmen lugubre juventuti tribuitur, 32, 16. Denn gerade jene, von denen 29—31. die Rede ist, müssen auch hier als die den Trauergesang anstimmenden erscheinen. Dieser wird von dem ganzen Chor der Gestadebewohner gesungen; denn von deren Schmerz, ihrem allgemeinen Antheil an Tyrus Untergange ist die Rede. — „Wer ist Tyrus gleich, so still geworden!“ Das Trauerlied vergleicht sogleich diesen Zustand dumpfer Todesstille mit dem früheren geräuschvollen Treiben der Stadt; vgl. Vs. 27. Ganz falsch J. D. Michaelis, Rosenm.: „wer war wie Tyrus, die mitten im Meere ruhige Stadt“ d. h. sicher, glücklich. So wird דמם nirgends gebraucht und das doppelte כְּ wäre hier unpassend gebraucht, falls דמה Apposition zu צר wäre. Gesenius thes. 2, p. 344. erkl.: quis sicut Tyrus, quae est sicut vastatio i. e. talis qualis unquam fuit urbs ab hostibus vastata. Allein gerade diese Ergänzung kann wegen der constanten Bedeutung des כְּ — כְּ hier nicht statuirt werden. דמה ist nicht vastatio, sondern f. מְרֻמָּה, Partic. Pual (2 Regg. 2, 10.): ad silentium redacta, von Grund aus vernichtet (wie

כרמה, Jes. 6, 5.), ohne dafs man gerade so mit Hitzig (Jen. Lit.Zt. 1830. 4, S. 373.) zu lesen braucht.

35. 36. Jenen Tyrus am nächsten stehenden Bewohnern des Phöniz. Gestades, gesellt nun der Prophet noch zwey andere Klassen. Zuerst die Bewohner der fernen Küstenländer, mit denen Tyrus in Handelsverbindungen stand, zum Theil Colonieen desselben. Diese sind aufs äusserste erschüttert von jener Katastrophe. (רעם פנים, Bezeichnung besonders heftigen Affektes: „commoti sunt vultu, ita ut animi commotionem vultu exprimant.“ Winer, lex. p. 919.). Sodann die Kaufleute anderer mehr selbstständig Handel treibender, mächtiger Völker. Diese verhöhnen Tyrus. Als ein schreckendes Beispiel steht jetzt ja Tyrus da: es ist für immer vernichtet (vgl. 26, 21. 28, 19.). Grund genug für die Gewinnsucht, sich über solchen Fall zu freuen. שרק steht überall von Verhöhnung, Schadenfreude. Mit Unrecht nehmen es daher einige vom Schrecken, wie schon Hieronymus: stuporis magnitudinem admiratione et sibilo testabuntur, wofür man sich am wenigsten auf 1 Regg. 9, 8. hätte berufen sollen.

Cap. XXVIII, Vs. 1—20.

Der Hochmuth von Tyrus stellt sich besonders in seinem Könige dar. Er ist als die Concentration, der Gipfel desselben anzusehen. Dieser (damals Ithobal II.) wird daher zum Gegenstande einer eigenen Rede gemacht, welche zuerst diesen Uebermuth und dessen Strafe schildert (Vs. 2—10.) und dann sofort ein Klagelied über dieses Schicksal des Gottvergessenen Uebermuths anhebt (Vs. 11—19.). Die Rede trägt den Charakter eines heftiger erregten Affektes. Mächtig reifst der Gegenstand den Seher hin. Der durch das ganze hindurchgehende Ton der Ironie, des Spottes zeigt, wie lebhaft ergriffen das Gemüth des Propheten bei dieser Darstellung ist. Denn aus dem innersten Bewufstseyn seiner Zeit heraus, demjenigen was die Gegenwart aufs tiefste bewegte, hat der Prophet geredet. In dem Conflikte, in welchen Israel mit heidnischer Macht und Uebermacht nunmehr gerathen ist, hat sich der Uebermuth der letzteren entschieden herausgestellt. Israels Gott scheint gedemüthigt: die heidnische Macht sichere und glänzende Triumphe zu feiern. Da fehlt es

nicht an göttlichen Donnerworten, um solchen frevelnden Uebermuth für immer zu Boden zu schlagen; vgl. z. B. Dan. cap. 4. Was Ezech. in Babel erfahren, das sieht er lebendig in Tyrus sich abspiegeln. Hier wie dort derselbe sich Gott gleichstellende Hochmuth. Und so kann der Seher von T. nicht scheiden, ohne bei so mächtig sich aufdrängender Analogie diese Seite noch einmal scharf und schlagend zu beleuchten.

2. „Ein Gott bin ich, einen Göttersitz bewohne ich im Herzen der Meere.“ Der Hochmuth des Königs besteht in nichts geringerem als jenem Himmelanstrebenden, sich göttliche Hoheit anmaafsenden Sinne. Seine Macht (daher אֵל) hält er für eine göttliche; vgl. Jes. 14, 14., welche St. dem Ez. hier besonders vorzuschweben scheint. Man mufs sich dabei jene ganz besondere, göttliche Verehrung vergegenwärtigen, welche die Könige des Orients für sich in Anspruch nahmen, und die in der eigenthümlichen religiösen Anschauung, der Mythologie desselben ihre Basis und Stütze fand. Was Curtius von den Völkern des Morgenlandes überhaupt bemerkt: in illis gentibus regum eximia majestas est, V, 28, 2. und: nominis (regii) quod gentes quae sub regibus sunt, inter deos colunt, X, 11, 1. — dasselbe gilt auch gewifs von den Tyrischen Herrschern, und hing mit dem ganzen Phönizischen Heroen-Cultus zusammen, von welchem sich noch manche Spuren erhalten haben. Von besonderem Interesse ist dabei zunächst die Notiz des Josephus ant. 9, 4., dafs von den Syrern die Könige Benhadad und Hasael, welche auch aus dem A. T. bekannt sind, göttlich verehrt wurden mit täglichen Processionen, und zwar noch zur Zeit des Josephus. Dafs es selbst nicht an Versuchen fehlte, sich dergleichen göttliche Verehrung zu verschaffen und zum Heros erhoben zu werden, zeigt die Geschichte des Hanno bei Aelian, var. hist. 14, 34. Vgl. auch Münter, Rel. d. Karthag. S. 112 ff. — Eine besondere Verehrung begründet aber der König darauf, dafs er ein מוֹשַׁב אֱלֹהִים inne hat. Diesen Namen führt Tyrus aber nicht blofs wegen seiner merkwürdigen festen Lokalität, als die Felseninsel, sondern auch in Rücksicht auf seine im Alterthume gepriesene religiöse Bedeutung. Ein heiliges Eiland (ἁγία νῆσος) heifst sie geradezu b. Sanchuniathon p. 36. ed. Orelli, und so auch auf Münzen, vgl. Gesenius, monum. Phoenic. p. 262. 264.

Darauf beziehen sich die Mythen von der schwimmenden Insel, welche ehemals im offenen Meere umhertreibend, dann wunderbar festgestanden habe, s. Achilles Tatius 2, 14.; Nonnus Dionys. 40, 443 ff. Movers, die Phönic. 1, S. 637 ff. Tyrus war demgemäfs ein Hauptsitz Phönizischer Culte, namentlich des Heracles, des eigentlichen Phöniz. National-Gottes; Heeren, Ideen 1, 2, S. 32 ff.

Die KVV., wie Ephraem Syrus, Theodoret, Hieron., fanden unsere St. und Vs. 13 ff. zu stark, um auf die Person des Königs allein bezogen werden zu können. Sie deuteten sie deshalb mystisch und typisch vom Satan (wie viele verwandte St., z. B. Jes. 14.) oder dem (bösen) Schutzgeist von Tyrus, s. darüber meinen Comment. z. Daniel S. 437 ff.

3—5. Die Ironie in diesen Vss. wird sehr schön durch das הִנֵּה eingeleitet. Es wird auf den König und den ihn umgebenden Glanz verwiesen: ein solcher Zustand ist nichts anderes, als das Werk der eigenen Weisheit des Königs. (Schlecht ist also die Verwandlung des Satzes in einen Fragesatz, in den LXX. und der Peschito, wodurch die Ironie verwischt wird). Derselbe Weisheitsdünkel, in welchem Tyrus sich die Erwerbung seiner unermefslichen Reichthümer und seiner ganzen Macht zuschrieb, wird auch Sach. 9, 2. 3. gerügt. Als die höchste Anmafsung wird diese Zusammenstellung mit Daniel angesehen. Tyrus mafst sich eine solche Weisheit an, dafs es mit der wahrhaft göttlichen, alles in Staunen setzenden Weisheit Daniels sich auf dieselbe Linie stellt (Numquid sapientior es Daniele, qui Dei gratia vicit omnes magos et hariolos et nunc in Babylone sapientissimus est? Hieron.). Vgl. meine neuen krit. Untersuch. üb. Dan. S. 24 ff. Die Hervorhebung der Person des Daniel hat in diesem Contexte noch eine besondere dem Gedanken Energie verleihende Bedeutung, welche den Ausll. meist entgangen ist. Wenn irgend ein Mann durch seine hohe göttliche Begabung den Beruf empfangen hatte, dem Hochmuthe irdischer Gröfse entgegen zu treten, denselben in seiner Nichtigkeit klar darzulegen, alle Weisheit dieser Welt, auch die berühmteste in ihrer Art, wie die Chaldäas, zu Schanden zu machen, so war es Daniel, der damit seine erste Traumdeutung beginnt (vgl. Dan. 2, 21 ff. und dazu meinen Comment.). Was konnte Ezech. Schlagenderes dem Tyr. Könige

entgegen halten als: er stelle sich über einen Mann wie Daniel? Ein Gericht, eine für jene Zeit besonders frappante Verurtheilung war damit sofort ausgesprochen über den, welcher sich als den Inbegriff aller Weisheit auf Erden angesehen wissen wollte.

עמם, ein Verb. der späteren Zeit (31, 8. Thren. 4, 1.), eigentl.: verschliefsen, dann verdunkeln, verborgen seyn, jemandem entgehen; s. Gesen. thes. s. v. Unpassend wollten Schultens (animadvv. ad h. l.) und nach ihm Dathe hier das Arab. ﻋﻢ, vilis, communis fuit vergleichen.

7—10. Die Strafankündigung. Aller Glanz wird dem Könige entrissen durch wilde Feindeshand. Da erfährt er es, dafs seine Feste, sein Stolz nichtig ist; denn Gott selbst streitet wider ihn. — עריצי גוים, bei Ezech. mehrfach Bezeichnung der Chaldäer; s. 30, 11; 31, 12. — יפעה als Substant. nur bei Ez.; vgl. Vs. 17. Das Verb. יפע ist zwar in der älteren Sprache häufig, steht jedoch nur in der Poesie. Desto gewöhnlicher ist es im Aramäischen. — ממותי חלל, den Tod eines Durchbohrten; vgl. Vs. 10.: מותי ערלים. Falsch ist die Erklärung von Martini (commentat. in l. Esaiae c. LIII. p. 105.): varia mortis genera, wie allerdings mortes bei den Dichtern (Virgil. Aen. X, 854.) steht, welcher Sprachgebrauch aber im Hebr. nicht nachzuweisen ist. Mit Unrecht erklärt man auch hier den Plural als Ausdruck eines Abstrakt-Begriffes, indem das zerstreuete Einzelne in einen höhern Begriff zusammengefafst wird, was allerdings anderweitig unzweifelhaft ist. So noch Ewald, Gr. §. 360. מות und ממות steht im Plural nur, wo wirklich von mehreren die Rede ist. So hier: „wie Durchbohrte, Unbeschnittene zu sterben pflegen.“ Vgl. Jerem. 16, 4.: ממותי תחלאים. Auch 2 Regg. 11, 2. nach dem Chetib gehört dahin. Demgemäfs beziehe ich auch das schwierige במותיו Jes. 53, 9. nicht auf den Knecht Jehovas, sondern auf das collektivisch gebrauchte: עשיר, wodurch die sonst dunkle St. ein neues Licht gewinnt: die Schmach und Erniedrigung, welche den עבד יהוה traf, bestand auch darin, dafs er zugesellt wurde

den Gottlosen in ihrem Tode, gleichsam einen Tod mit dem ihrigen sterben mufste. Auch im Latein, steht mortes so wo von einzelnen Todesfällen in der Mehrzahl die Rede ist; vgl. mortes meorum, Plin. epist. 8, 16. clarae mortes, Cic. Tuscul. 1, 48. mortes imperatorias, Cic. de finib. 2, 30. — Der Begriff des ערל enthält oft die ethische Idee des unreinen, profanen, gottlosen als die vorherrschende; vgl. Jes. 52, 1., wo es von Jerusalem, der עיר הקדש heifst: „nicht soll fürder in dich hinein kommen ein Unbeschnittener und Befleckter:“ ערל וטמא. So besonders oft bei Ezech.; vgl. 31, 18; 32, 19. 21. 24 ff. 44, 9.

11 ff. Das hier anhebende Klagelied beginnt mit einer noch mehr gesteigerten Ironie, in welcher in hohem dichterischen Schwunge der Rede der Glanzschimmer von Weisheit und Macht des Tyr. Königs hervorgehoben wird.

12—14. Diese schwierigen Vss. sind aufs vielfachste mifsverstanden worden. „Du besiegelnd das Ebenmaafs, voll von Weisheit, und vollendet an Schönheit.“ תכנית von תכן eigentl.: wägen, abwägen, davon תֹּכֶן das Maafs, תכנית, das Ebenmaafs, die harmonische Uebereinstimmung des Einzelnen zu einem Ganzen. So im architektonischen Sinne 43, 10. Dieser allgemeine Sinn pafst auch hier ganz. Im Syr. wird ܬܟܢ speziell auf das Ebenmaafs der Kraft (von Stärke, Festigkeit), im ästhetischen Sinne auf Schönheit, oder im ethischen Sinne auf Sittlichkeit (vgl. Ephraem. S. t. 3, p. 253. B.) bezogen. Zwar würde hier wegen des folgenden חכמה und יפי eine spezielle Bedeutung von תכנית (etwa: Kraft) gut passen. Doch scheint diese dem Hebräischen Sprachgebrauche, in welchem der Stamm immer nur in seiner ursprünglichen und allgemeinen Bedeutung erscheint, nicht angemessen. Das חותם erkl. schon Michaelis in den bibl. Hal. gut: obsignans, perficiens; solemus sigillo munire quae perfecta et rata sunt; cf. 1 Regg. 21, 8. Jer. 32, 10. Esth. 8, 8. 10. Neh. 10, 1. Im Koran nennt sich Muhammed (33, Vs. 40. Hinckelm.) „das Siegel der Propheten“, als der letzte und begünstigste, allen früheren das Siegel der Vollendung aufdrückende Prophet

So entspricht das חוֹתֵם ganz den parallelen Worten: מלא und כלול, welche zugleich die Richtigkeit der Lesart: חוֹתֵם (nicht: חוֹתָם) erweisen.

In Eden, dem Garten Gottes, warest du. Um das Ideal von Herrlichkeit zu schildern, in welcher der König von T. sich für eben so glücklich als sicher wähnt, sieht der Prophet mit herber Ironie auf Genes. 2, 8 ff. zurück. Mit einer paradiesischen Fülle von Lieblichkeit und Herrlichkeit, wie sie dort geschildert wird, war derselbe umgeben. Dieser Begriff wird besonders noch durch das גן אלהים hervorgehoben. Bei Ezech. erscheint Eden in derartigen Vergleichungen mehrmals; vgl. besonders 31, 3—9.; 36, 35. vgl. Gen. 13, 10. Joel 2, 3. Jes. 51, 3. Unpassend findet hier Ewald die vollkommene Weisheit des Königs geschildert, unter Vergleichung von Hiob 15, 7., wo das: „bist du etwa als der erste Mensch geboren" allerdings ist s. v. a. bist du der weiseste. Aber gerade dieser Begriff des Alters und der damit verbundenen Weisheit ist hier nicht einmal angedeutet.

Alle Arten von Edelsteinen waren deine Hülle. Diese Worte sind gleichfalls, wie man insgemein übersehen hat, auf die Schöpfungsgeschichte zu beziehen. Nach Genes. 2, 10—12. gehörte zu den Herrlichkeiten Edens Gold und Edelsteine. Denn diese Worte sollen schwerlich eine bloße geographische Notiz enthalten, sondern mit zur Verherrlichung jener Gegend und der den „Garten Gottes" bewässernden vier Ströme dienen. Trefflich sagt Köster, Erläutt. S. 163.; der jene oft falsch aufgefaßte St. richtig erklärt (vgl. auch Ez. 31, 4 ff.): „jedenfalls will der Verf. den Garten in Eden als ein Normal-Land darstellen, in welchem die Schätze der entlegensten Flußgebiete sich noch vereinigt fanden." Darum wird auch hier neben den aufgezählten Edelsteinen noch Gold ausdrücklich genannt. Diese Erwähnung von Gold und Edelsteinen gehört recht eigentlich zur Schilderung orientalischer königlicher Pracht. Vgl. Züllig z. Offenb. Joh. 2, S. 19.: „man weiß, daß die Edelsteine zu den vornehmsten Gegenständen des Luxus und der Prachtliebe der oriental. Könige gehören und daß es dort nichts unerhörtes ist, einen Audienz gebenden Herrscher so mit Juwelen bedeckt zu sehen, daß man

vor lauter Glanz fast nichts Einzelnes an ihm unterscheiden kann.“ Der Sinn ist also: die Fülle paradiesischer Schätze floſs dem Könige zu. Theodoret: *μυρίοις σε ἀγαθοῖς κατεκόσμησα, καὶ ὕλας σοι παντοδαπὰς πάντοθεν προσενήνοχα, ἐξ ὧν διαδήματα καὶ σεφάνους, πόρπας τε καὶ ζώνας, καὶ δακτυλίους κατασκευάσας κ. τ. λ.* — Zum Nachtheil für das richtige Verständniſs der St. meinte man hier eine Beziehung auf das hohepriesterliche Brustschild, Exod. 28, 17 ff. 39, 10 ff. zu finden. Darnach giebt noch z. B. Ewald den Sinn so an: „der Mann vollkommener Weisheit — nahm gewiſs zum Schmucke, der ihn bedeckt von seinem ersten Lebenstage alle die zwölf (?) Edelsteine des hohepriesterlichen Orakelschildes als ein Orakel- und Wahrsagewerk an.“ Allein schon daſs die Folge der Edelsteine hier eine ganz andere ist als dort, hätte die Ausll. eines besseren belehren können. Sodann fehlen hier drey Edelsteine an den erforderlichen zwölf, welche freilich die LXX., welche schon jene Beziehung auf die Urim und Thummim hier fanden, hinzusetzen. Es heiſst aber nur die Willkühr aufs Aeusserste treiben, wenn man mit Bellermann, Urim und Thummim S. 33 ff., Züllig a. a. O. S. 457., Ewald darnach unsern Text emendiren will. Ferner begreift man in diesem Falle nicht, wozu eine Aufzählung der einzelnen Edelsteine nöthig war: jene Beziehung hätte sich viel einfacher und klarer ausdrücken lassen. Endlich ist der Sinn, welcher so entsteht, ganz unstatthaft, da die Erwähnung des Hohepriesters weder zu dem unmittelbar Vorhergehenden noch Nachfolgenden paſst.

Der Dienst deiner Handpauken und deiner Weiber ward mit dir am Tage deiner Schöpfung bereitet. Die Unzulässigkeit der bisherigen Erklärungen dieser schwierigen Worte ergiebt sich bald. Man erkl.: „das Werk deiner Pauken und Flöten“ u. s. w. Allein dagegen spricht, daſs sich נקב f. חליל Blaseinstrument, weder im Hebr. noch in den Dialekten nachweisen läſst. Sodann hat der so entstehende Gedanke etwas entschieden Unpassendes. Andere übers. daher: „das Werk deiner Ringkasten“ und beziehen תף und נקב auf der Kasten, in welchen die Edelsteine gefaſst werden. So schon Hieron.; unter den Neueren Rosenm., Gesenius, Winer u. A. Allein diese Bedeutung läſst sich noch weniger nachweisen

sie ist namentlich bei einem so häufigen und feststehenden Worte wie חץ ganz unstatthaft. Sodann ist darnach die Tautologie, welche durch חץ und נקב entsteht, unerträglich. Endlich ist dieser Sinn ganz matt, und in so energischer Rede, wie die unsrige unpassend. Als bloßer Verzweiflungsversuch ist wohl Ewalds Meinung anzusehen, welcher, den Satz noch an das unmittelbar vorhergehende eng anschließend, und dieses wieder auf das Urim und Thummim beziehend, das תמיך verwandeln will in תֻּמַּיִךְ und נקבים (für אורים dem Sinne nach stehend) von נקב in der Bedeutung: „bestimmen, nennen, angeben", ableitet!! — Unter solchen Umständen muß nothwendig für die Erklärung ein neuer Weg eingeschlagen werden, und zwar, wie mir scheint, folgender. Das schwierige נקבים scheint nichts anderes zu seyn als der Plural von נקבה, foemina. Das Wort kommt zwar im Hebr. nicht im Plural vor, wohl aber im Aramäischen (im Syr. s. B., Röm. 1, 26. Pesch., im Talmud. נוקבן, Mischnah t. 3, p. 71. Surenhus.). Die Maskulinarform (von einem Singular נקב abgeleitet) rechtfertigt sich genügend durch die analogen physischen Feminina, welche im Plural meist noch die nächste Endung des mascul. beibehalten (vgl. נשים, פלגשים, רחלים, Ewald, Gr. §. 371.). Die Wahl des Ausdrucks נקבים an unsrer St. erklärt sich aber noch näher durch Beachtung des: ביום הבראך, womit wie in den beiden vorangehenden Gliedern auf die Schöpfungsgeschichte wieder deutliche Rücksicht genommen ist; vgl. Gen. 1, 27.: זכר ונקבה ברא אתם. Der Tag der Schöpfung ist in dieser Anwendung kein anderer als der Tag, wo er als König hervortritt, sein Amt, die Herrschaft antritt — womit nicht der Geburtstag (יום הולד) gemeint seyn kann, wie Einige meinen, wodurch die ganze Vergleichung gestört wird; woraus aber auch eben so wenig, wie Köster, Erläuter. S. 153. will, folgt, daß der König gewählt wurde, also der Wahltag bezeichnet sey (denn schon die Analogie von Sidon zeigt, daß hier ein erbliches Königthum bestand, ein eigenes Königsgeschlecht; vgl. die Erzählung

beim Curtius IV, 1, 13 ff., welche nur dann von Diodor. Sic. 17, 47. geradezu auf Tyrus übertragen werden konnte, wenn hier gleiche Verhältnisse bestanden). Dieser Schöpfungstag des Tyr. Königs wird als ein Tag des Glanzes, womit sofort, wie einst in Eden, seine Herrlichkeit begann, geschildert. Omnia tibi undique affluebant, quae vel ad necessitatem vel ad utilitatem, aut voluptatem etiam pertinebant, ut olim Adamo in horto Edenis, quem Deus ei concesserat. Michaelis. Da sind mit ihm (בך, eigentl. in dir, in societate tua; vgl. Gesenius, thes. 1, p. 174.) seine Weiber ihm zum Dienst (מלאכת, ministerium, Gen. 39, 11. u. a.) geschaffen, welche ihn mit Tanz und Spiel umgeben. Daher das; תפיך, welches hier in seiner gewöhnlichen Bedeutung: Handpauken durchaus festzuhalten ist. Wie passend gerade dieser Zug für die Ueppigkeit und das Wohlleben nicht nur eines Orientalischen Königs überhaupt, sondern auch speziell eines Phönizischen Königs sey, erhellt besonders aus einer die beste Parallele zu der unsrigen darbietenden St. des Athenaeus XII, 8. p. 531., welcher von dem Sidonischen Könige Strato sagt: *ὁ δὲ Στράτων μετ' αὐλητρίδων καὶ ψαλτριῶν καὶ κιθαριστριῶν κατεσκεύασε τὰς συνουσίας, καὶ μετεπέμπετο πολλὰς μὲν ἑταίρας ἐκ Πελοποννήσου, πολλὰς δὲ μουσουργοὺς ἐκ Ἰωνίας, ἑταίρας δὲ παιδίσκας ἐξ ἁπάσης τῆς Ἑλλάδος, τὰς μὲν ᾠδικάς, τὰς δὲ ὀρχηστικάς.* Vgl. noch Ps. 45, 9. und andere Stellen bei Brissonius, de reg. Persar. princip. p. 142 sq.

Du warst ein Cherub, ein gesalbter Gegenstand, der umhüllende. Ueber die Form des Pronomen את vgl. Ewald, Gr. §. 449. Nachdem der Prophet den König in jenem idealen Glanze geschildert hat, nennt er ihn geradezu einen Cherub, das Ideal eines Geschöpfes; vgl. zu Cap. I. Trefflich bemerkt darüber Bähr, Symbol. I, S. 347.: „die beifolgende Beschreibung der Weisheit, Vollkommenheit, Macht, Gröfse und Herrlichkeit dieses Königs zeigt deutlich, dafs die Benennung Cherub darum auf ihn übertragen wird, weil er sich auf der höchsten Stufe des geschöpflichen Lebens befand. Alles was diese Schöpfung Grofses und Herrliches hat, war in ihm vereinigt, wie im Cherub. Die Fülle des Lebens, Wohlleben, Glück, Freude,

Genufs umgab ihn, wie sie in Eden vorhanden ist.“ — Das ממשח (s. über die Form und Punktation Ewald, Gr. §. 339. Anmk.) wird von den Neueren ganz unrichtig durch: expansio erklärt, wie schon die Vulg. übers.: tu Cherub extentus et protegens. Allein משח hat weder im Hebr. noch im Aramäischen die Bedeutung ausbreiten. Sie ist eine reine Fiktion, und ergiebt sich keineswegs so leicht aus der Grundbedeutung des Wortes, wie noch Gesenius, thes. 3, p. 825. meint. Schon der Chald. übers. das Wort richtig durch salben: את מלך מרבא למלכו. Der Syrer: ܡܫܚܬ, wozu Ephraem bemerkt: ܘܡܫܚܬ ܐܦ ܕܠܐ ܡܫܝܚ ܗܘܐ ܡܠܟܐ, „weil er König war, auch wenn er nicht gesalbt war.“ Allein darnach erklärt sich nicht der Gebrauch des ממשח, ein gesalbter Gegenstand, wofür man dann eher משיח erwarten müfste. Vielmehr weil alle heiligen Gegenstände des Cultus (Exod. 30, 26.) gesalbt wurden, zum Zeichen ihrer göttlichen Weihe, ihrer Bestimmung, ihrer besondern Verbindung mit Gott (vgl. Bähr, a. a. O. 2, S. 171 ff.), so erscheint auch dieser Cherub als etwas gesalbtes, zu besonderer Gottesgemeinschaft bestimmtes, mit höheren, göttlichen Kräften ausgerüstetes und begabtes Wesen. — Um aber diese letztere Idee hoher Herrlichkeit noch schärfer auszudrücken und zu zeigen, wie in diesem Cherub sich eine Fülle göttlichen Glanzes abgespiegelt habe, bezeichnet der Prophet den Cherub noch näher durch das הסכך. Schon der Artikel macht die Beziehung des Ausdrucks auf Exod. 25, 20. nothwendig: הכרבים־סככים בכנפיהם על־הכפרת. Die Umhüllung der Capporeth durch die Flügel der Cherubim ist die Darlegung des höchsten idealen Charakters, welcher den Cherubim zukommt, Zeugen zu seyn der göttlichen Majestät, in seiner nächsten Nähe, an seiner Offenbarungsstätte zu weilen. Vgl. Bähr, 1, S. 389 ff. הַסכך ist daher (vgl. den Ausdruck auch Nahum 2, 6.), der bedeckende, umhüllende, den Thron Gottes umgebende (vgl. Ezech. 1. und 10.), in seiner herrlichen Nähe selber thronende Cherub, ein Abglanz göttlicher Herrlichkeit. Ganz verfehlt ist dagegen Rosenmüllers Deutung, welcher an die Stellung der Cheru-

bim im Allerheiligsten und deren unnahbare Zurückgezogenheit als tertium comparationis denkt und daher an den Stolz Morgenländischer Herrscher, welche sich den Augen der profanen Menge zu entziehen pflegen, erinnert. Eben so verkehrt ist Maurers Bemerkung: tu Tyrum protexisti, ut Cherubi extensis alis protegunt arcam. Wie kann hier nur von Tyrus die Rede seyn? Und wer möchte wohl die Cherubim die „Beschützer der Bundeslade“ nennen?

Und so stellte ich dich hin, auf heiligem Götterberge warst du, zwischen feurigen Steinen wandeltest du. Die gewöhnliche Erklärung: posui te quasi in monte sanctitatis Dei esses, i. e. similem te feci Cherubo qui est in monte sancto meo i. e. in templo (Rosenm.), zeigt schon durch das willkührlich genug eingeschaltete „quasi“ ihre eigene Unzulässigkeit. Es wäre eine ganz wunderliche Vorstellung, wenn Ez. hier den Tyr. König auf dem Berge Zion thronend als Cherub schildern wollte, und zwar von Gott selbst dorthin gestellt. Soll dieſs nichts anderes sagen als: du warst wie ein Cherub im Tempel Jehovas, so ist der Gedanke matt und bereits im vorigen vollständig enthalten. Soll er aber noch etwas anderes aussagen, so gewinnt man keinen passenden Sinn. Hiezu kommt, daſs Vs. 18. in den Worten: „du entweihtest dein Heiligthum“ (vgl. über den Ausdruck die Anmk. zu 7, 24.) offenbar auf unsre St. zurücksieht. Hier kann sich das „Heiligthum des Tyr. Königs“ doch unmöglich auf den Berg Zion beziehen, sondern es ist eben jener ihm an unsrer St. von Gott angewiesene, besondere heilige Berg, auf welchem er seinen Sitz hat. Der Prophet hat dabei die St. Jes. 14, 13. vor Augen: „ich will wohnen auf dem Versammlungsberge im äussersten Norden.“ Nur hat er sie seinem Gegenstande gemäſs, wo es sich nicht um Babylon sondern Tyrus handelt, geändert. Auf einen heiligen Götterberg wird der König gestellt, als ein Wesen höherer Art, als einer jener mächtigen „Berggötter“, אלהי הרים, 1 Regg. 20, 23., welche die Syrer verehrten (vgl. Winer, Real-WB. I, S. 180 ff.). Phönizien hatte viele solche heilige Berge und einen ausgebreiteten Bergkultus, s. Movers, die Phöniz. 1, S. 667 ff. Er maſste sich göttliche Ehre an und Gott lieſs ihn gewähren in seinem hochfahrenden Treiben; vgl. Vs. 2.: „ein Gott bin ich, einen Götterſitz bewohne

ich", und dazu die Anm. — Auf dieselbe ethnische Grundlage scheint auch das Wandeln zwischen feurigen Steinen zurückgeführt werden zu müssen, welches man gewöhnlich ganz unerklärt gelassen hat. Denn אבני אש sind doch nicht geradezu die Edelsteine (אבן יקרה), wovon Vs. 13. die Rede, wie noch Rosenm., Eichhorn, hebr. Proph. 2, S. 572. u. a. wollen. Dafür findet sich kein analoges Beispiel. Ewald redet deshalb hier von „Donnerkeilen", welche „gegen die Frevler herabfahren." Ebenfalls ganz willkührlich. Der Phönizische, und speziell Tyrische Cultus giebt hier einen überraschenden Aufschluss. Als besonderer Merkwürdigkeit im Tempel des Tyrischen Heracles gedenkt Herodot II, 44. zweyer Säulen: ξῆλαι δύο, ἡ μὲν χρυσοῦ ἀπέφθου, ἡ δὲ σμαράγδου λίθου, λάμποντες τὰς νύκτας μέγαθος. Diess weiset auf die Verehrung des Hercules als Feuergott (ἄναξ πυρὸς, Nonnus 40, 369.) hin, dessen Tempel durch heilige Steine oder Steinsäulen, die, man weiss nicht auf welche Weise, erleuchtet wurden und mit ihrem Glanze in den Tempeln strahlten; vgl. Movers, a. a. O. S. 401. Für solche wunderbar leuchtende Steine ist der eigentlich passende Name אבני־אש. Gleich seinen heimathlichen Göttern wandelt unter ihnen der mit göttlichem Glanz umkleidete Herrscher.

Aus der bisherigen Entwickelung ergiebt sich hinreichend das Verkehrte einer Auffassung unsrer St., wie sie in Vatkes bibl. Theol. I, S. 325 ff. vorliegt. „Die Cherubim, heisst es hier, sind ursprünglich identisch mit den Greifen, wie eine St. des Ezech., von der die Erklärung ausgehen muss, deutlich zeigt (28, 13 ff.). Der Cherub, womit der über seinen Schätzen wachende König von Tyrus verglichen wird, erscheint hier auf dem heiligen Götterberge, in Eden, wandelt zwischen feurigen Steinen und bedeckt und beschirmt sie mit seinen ausgebreiteten Flügeln; ihn selbst umstrahlt Glanz von Gold und vielfarbigen Edelsteinen." Hieran ist unter andern falsch, dass der König hier als „seine Schätze bewachend" geschildert wird, wovon nicht nur nichts im Texte steht, sondern auch ein dem Contexte ganz fremdartiger Gedanke. Sodann ist es unrichtig den Götterberg geradezu mit dem Jes. 14, 13. (s. dazu Gesenius, II, S. 316 ff.) erwähnten

zu identifiziren, wodurch die eigenthümlich Oberasiatische, Parsische Idee von den Greifen ganz entschieden ausgeschlossen wird. Endlich ist es abgeschmackt, diese St., welche ihrem wesentlichen Gehalte nach auf die Mosaische Urgeschichte und den Mosaischen Kultus basirt ist und zurücksieht, umgekehrt zur Grundlage dieser zu stempeln, und darnach den Pentateuch zu commentiren.

15. Auch dieser Vs. sieht auf die Mosaische Erzählung Genes. 3. zurück, wie auch die ausdrückliche Wiederholung: „vom Tage deiner Schöpfung an" zeigt. Dem mit so grofser Herrlichkeit bekleideten, aber als Sünder erfundenen Herrscher wird nun plötzlich, wie einst in Eden jener ganze Glanz entrissen. Kraft dieses Zusammenhanges ist schon das תמים בדרכיו nicht mit Grotius u. a. zu erkl.: perfecte felix. תמים, integer, steht hier wie überall im ethischen Sinne. Dieſs erfordert auch der Gegensatz: „bis erfunden ward Frevel an dir." So entsteht zugleich eine bittere Ironie auf jenen Zustand der Herrlichkeit, der wohl die Schuld eine Zeitlang verhüllen, aber keineswegs für immer verbergen konnte und dann desto grölserem Verderben weichen mufste.

16—18. Ob der Menge deines Handels ward dein Inneres voll Frevel. מלו f. מלאו, wie auch mehrere codd. lesen; vgl. נשו f. נשאו, 39, 26. Unrichtig ist die Erklärung: cives aut mercatores impleverunt medium tui i. e. urbis tuae iniquitate (Mich.). Hier ist schon der Gedanke schief, so fern der Frevel von Andern hergeleitet wird, während es gerade darauf ankommt, die eigene Schuld des Königs hervorzuheben, daher das: „und du sündigtest." Eben so wenig läfst es sich aber auch rechtfertigen, מלא intransitiv zu fassen: „es füllte sich dein Inneres an mit Frevel" (Rosenm.). Denn dann hat der Plural gar keine genügende Erklärung. Vielmehr hat man hier an die Construktion zu denken, in welcher man den Passivbegriff vermeidend, eine aktive Construktion an dessen Stelle setzt, auch wo diese eigentlich nicht ganz passend ist, wie dazu im Hebr. schon der Ansatz (vgl. Gesenius, Lehrg. S. 798 ff. Ewald, krit. Gr. S. 644.), im Aramäischen aber eine vollständige Ausbildung sich findet; vgl. z. B. Dan. 4, 16.: לבבה ימן

אנושא ישתנן, sein Herz soll, fern von Menschen, verändert werden; s. Winer, Chald. Gr. S. 113. 2te Aufl. Hoffmann, gr. Syr. p. 363. — תוכך, deine Mitte, kann hier nicht f. urbs tua stehen. Denn wenn man auch mit Hengstenb., Christol. 2, S. 108. sagen will, dafs der König hier als Repräsentant der ganzen Nation erscheine (ein jedoch nicht so geradezu richtiger Satz!), so würde hier die Durchführung doch ganz unpassend durch Erwähnung der Stadt unterbrochen seyn, die ohnehin so auf die unpassendste Weise bezeichnet wäre. חוך ist aber auch nicht das Innere, im geistigen Sinne, wie nur קרב gebraucht werden kann, sondern stets im physischen Sinne und entspricht ganz dem Syr. ܟܘܣ, medium auch für: venter, der Leib; vgl. Tychsen, physiol. Syr. p. 10, 13. (von einem Vogel): ܘܡܠ ܡܥ ܟܘܣ, der Mist aus seinem Leibe; Assem. act. mart. II, p. 318.: ܘܟܠ ܟܘܣ, sie zerfrafsen ihr Inneres, ihre Eingeweide. Diefs paſst in unsern Context um so mehr wegen der Anspielung auf Genes. 3. (vgl. Vs. 15.), woraus sich auch das beifolgende: ותחטא erst genügend erklärt. Die Sache ist hier nur ins Groteske gezeichnet. Nicht ein einfacher Genufs, sondern ein wahres Anfüllen des Leibes mit Frevel war hier die Verschuldung. — ואבה, eine contrahirte Form, wie sie besonders im Aramäischen häufig ist; vgl. Gesenius, Lehrg. S. 378. — חלל, in Piel: als etwas profanes behandeln, dafür erklären, daher hier in der constr. praegn.: als solches verstofsen; vgl. Ps. 89, 40.

Das מקדשיך darf hier nicht geradezu mit Dathe erklärt werden: urbem tuam, quam ob celebritatem tuam sanctuarium vocat, sondern es ist wie auch das הר אלהים, Vs. 16. nach Vs. 14. Bezeichnung jenes idealen Berges, auf welchen der Prophet den König gestellt seyn läfst, in seiner alles Irdische überragenden Hoheit und Glorie. Dieses ihm von Gott gegebenen Glanzes hat sich derselbe unwürdig gemacht, oder wie Ez. sagt, er hat jenen ihm angewiesenen Ort entweihet, entheiliget und wird deshalb aus demselben vertrieben wie einst die Stammeltern aus Eden. — In den Worten: ich lasse Feuer aus deinem In-

nera hervorgehen und mache dich zur Asche auf der Erde", glaubt Vatke, a. a. O. eine Anspielung auf das Sichselbstverbrennen des Phönix zu finden. Aber theils berechtigt dazu der Ausdruck gar nicht (vgl. 19, 12.; Mal. 3, 21.), theils ist dieſs auf die Phönix-Sage selbst gesehen unpassend wegen der mit der Verbrennung verbundenen Verjüngung des Phönix. Ueberdieſs ist hier die Erwähnung einer so eigenthümlich Aegyptischen Vorstellung, wie die Phönix-Sage (vgl. Herodot. 2, 73. Creuzer, Symb. 1, S. 438 ff. Wilkinson, the manners and customs of the anc. Eg. II, 1, p. 303 sq.), welche erst spätе Religionsmengerei überall hintrug und weit verbreitete, in diesem Zusammenhange ganz unpassend. Viel eher kann man sich die Hinweisung darauf Hiob 29, 19. gefallen lassen, s. das. Ewald, S. 259. und Hirzel.

6. Weissagung gegen Sidon, Vs. 21—26.

Nur kurz angeschlossen an Tyrus wird das Drohwort gegen Sidon (vgl. Jes. 23, 4. 12. Sach. 9, 2.). Sein Schicksal ist durch das über Tyrus ausgesprochene hinreichend entschieden. Daher hält sich auch die Rede nur ganz im Allgemeinen, und knüpft daran Betrachtungen über das Verhältniſs der Theokratie zu diesen von ihrer Höhe herabgestürzten, so herrlichen Städten.

22. Auch an Sidon will sich der Herr in seiner strafenden Gerechtigkeit verherrlichen, wie einst am Pharao, Exod. 14, 4. 17. 18., worauf die Rede anspielt, um so mehr da der Ausdruck כּבד in jenem Sinne bei Ezech. ein ungewöhnlicher ist.

23. Alle möglichen Strafgerichte sollen Sidon treffen; seine gänzliche Vertilgung ist sicher. — כּחלל Pilel-Form von כּחל, (vgl. 6, 7; 30, 4.) ist hier des Gleichklangs wegen mit חלל gewählt. Gerade dieser Gleichklang hat für den Sinn etwas malerisches. Auch die Bedeutung der Form paſst gut, welche einen anhaltenden, dauernden Zustand ausdrückt: es fallen gleichsam immerfort, unaufhörlich Durchbohrte. Man hat daher keinen Grund, mit Ewald, krit. Gr. S. 201., Hitzig, Begr. d. Krit. S. 188. zu emendiren כּחל, um so mehr als gerade diese Form im Aramäischen sehr häufig ist; vgl. Agrell, otiola Syr. p. 38.

Andere unstatthafte Ableitungen (von פלל) und Deutungen s. b. Schultens, animadvv. ad h. l., Michaelis, suppl. 5, p. 2018.

24. Wie wenig die Strafreden des Propheten gegen auswärtige Völker aus einer blofs äusserlichen Rücksicht, politischen Verhältnissen u. dgl. zu erklären seyen, zeigt sich gerade hier recht deutlich. Aeusserlich betrachtet, stand Sidon damals in freundschaftlichen Verhältnissen, im Bündnisse mit Judah, Jerem. 37, 3. Ueberhaupt finden wir nur einmal (Judd. 10, 12.) einen feindlichen Conflikt Sidons mit Israel; vgl. Winer, Real-WB. II, S. 534. Gleichwohl wird es hier zu den Israel stechenden Dornen und Stacheln gerechnet, wie einst die Kanaaniter, welche das Volk nicht ausrotten würde, bezeichnet waren, Num. 33, 55. Auf diese St. sieht der Prophet zurück. Ein Beweis, dafs das alte, von Gott festgestellte Verhältnifs zwischen Theokratie und Heidenthum ein permanentes, nicht aufzulösendes ist. Israel hat dem Willen Gottes gemäfs jene Stacheln des Heidenthums empfunden. Tief davon geschlagen, an seinen Wunden lag es jetzt gerade jämmerlich darnieder. Was das Bundesvolk aber einst in seiner Lauheit gegen Gott, seiner Abtrünnigkeit schnöde versäumt hat, das vollzieht nunmehr Gott selbst. Der Herr tritt als der Sieger über die heidnische Macht hervor. Israel, das neue Bundesvolk, um seinen Gott als eine wahre Gemeinde gesammelt und in ihm geheiligt, erkennt und erfährt nun lebendig diese siegende Kraft Jehovas. Und so vollzieht sich nun, was einst zu Josuas Zeit nur im schwachen Abbilde geschah, dafs der Herr in seinem Volke und durch dasselbe als der über alle ungöttlichen Mächte triumphirende, sie dem Verderben anheim gebende sich erweiset. — מאר wird vom heftigen Schmerz gesagt, vgl. Levit. 13, 51. 52. 14, 44. und Gesenius s. v.

25, 26. Das ist der ewige Segen, welcher auf Israel ruht, dafs es einer Zeit seligen Friedens entgegengeht, während die heidnischen Mächte dem Strafgerichte Gottes entgegenreifen. Finis itaque tantorum judiciorum indicatur, gloria Dei et ecclesiae salus ejusque halcyonia, quando Israel inter nationes dispersus congregabitur per evangelium, plantabitur, firmabitur et in Jehova Deo suo laetabitur. Majus, oecon. V. T. p. 1044. Die Züge der Messianischen Schilderung sind zum Theil aus Amos 9, 14. entnommen.

7. Weissagungen gegen Aegypten XXIX—XXXII.

Ausführlicher als bei allen übrigen Völkern verweilt der Prophet bei Aegypten. Das Ganze dieser Weissagungen besteht aus fünf einzelnen, zu verschiedenen Zeiten von dem Propheten ausgegangenen Reden über Aegypten. Vier von denselben stehen einander der Zeit nach nahe (vgl. 29, 1; 30, 20; 31, 1. 32, 1.); nur eines rührt aus bedeutend späterer Zeit her; 29, 17. Jene Hauptmasse von Weissagungen fällt in die Jahre 10—12. der Gefangenschaft Ez.'s. Anhaltend ist in dieser Zeit, als Jerusalem in Trümmern sank, der Blick des Propheten auf das mächtige Weltreich gerichtet. Denn mit einer Bedeutung, wie kein anderes stand dieses in jener verhängnifsvollen Periode für die Theokratie da.

Der Sieg Nebucadnezars über den Pharao Necho II. bei Circesium hatte die Aegyptische Macht in Asien für immer gebrochen. Ein entscheidender Moment für das alte Pharaonen-Reich war damit herbeigekommen; es war der Anfang zu immer neuen Niederlagen. Aegypten sollte dem Asiatischen Weltreichen erliegen. So hatte es schon Jeremias Cap. 46. in Folge jenes Ereignisses aufs entschiedenste verkündigt. Necho verliefs nicht wieder Aegypten (2 Kegg. 24, 7.): die ohnehin nur kurze Regierungszeit seines Nachfolgers, Psammis war, wie es scheint, ohne irgendwelche Bedeutung (Herod. 2, 160.). Da trat in der Person des Hophra, oder Apries (bei Herod.) wieder ein Pharao auf, der Aeg. zu früherem Glanze wieder verhelfen zu wollen schien. Von ihm ward wieder die übermüthige Sprache der alten Pharaonen geführt. *Ἀπρίεω δὲ λέγεται εἶναι ἥδε ἡ διάνοια, μηδ' ἂν θεόν μιν μηδένα δύνασθαι παῦσαι τῆς βασιλητης· οὕτω ἀσφαλέως ἑωυτῷ ἱδρῦσθαι ἐδόκεε*, sagt Herod. 2, 169. in merkwürdiger Uebereinstimmung mit Ez. 29, 3. Er war auch wirklich, wie Herod. 2, 161. sagt, nach seinem Vorfahren Psammetich der glücklichste der früheren Könige. Seine Kämpfe gegen Cypern, Sidon und Tyrus, aus denen er mit reicher Beute heimkehrte (Herod. l. c. Diodor. Sic. 1, 68.) zeigen, welche Ansprüche er aufs Neue verfolgte. Nicht minder beweisen seine Unternehmungen gegen Cyrene (vgl. Herod. 4, 159.) einen kühnen eroberungssüchtigen Charakter.

Schon auf diese Erneuerung Aegyptischer Macht gesehen, mufste es an der Zeit scheinen für einen Propheten wie Ezech., das Wort des Jeremia wiederaufzunehmen und in seiner Wahrheit zu bekräftigen. Hiezu kam aber noch, dafs Aeg. damals mit Judah in ungewöhnlich enge Verbindung trat. Mit Hophra hatte Zedekia gegen Babel ein Bündnifs geschlossen und ein Aegyptisches Heer, welches wirklich zur Hülfe nach Jerusalem zog, ward durch Nebucadnezar zurückgetrieben (vgl. Ez. 17. Jerem. 37, 5 ff.). Wie Ezech. diese Verbindung ansah, erhellt aus seiner Weissagung Cap. 17. Aegypten war ein schwacher Rohrstab für Israel, ja sein Verderben in dieser Zeit (29, 6.). Nimmer sollte und konnte aus dem Lande, welches als das Land alter Knechtschaft in der Geschichte Israels so bedeutsam dastand, Rettung und Heil für die Theokratie hervorgehen. Nach dem Vorgange des Jeremias (vgl. 43, 10 ff. 44, 29. 30.) galt es hier, die falsche Eintracht zu vernichten und den Sieg der göttlichen Wahrheit in noch genaueren und ausführlicheren Schilderungen des über Aegypten verhängten Verderbens zu bekräftigen.

Von der Grundidee, dafs Aegypten eine eben so übermüthige und darin gegen Gott frevelnde, als auch der wahren Theokratie stets feindliche gegenüberstehende, zu ihr einen fortdauernden Gegensatz bildende Macht sey; und dafs aus beiden Gründen das Verderben über Aeg., das göttliche Strafgericht einbrechen müsse und werde, sind diese Weissagungen durchweg getragen. Darin reihen sich dieselben den früheren an und bilden mit Recht den Schlufs derselben, so fern bei Aeg. jene zweifache Bedeutung in den Erscheinungen des Heidenthums, welche früher einzeln an verschiedenen Völkern dargelegt war, hier vereinigt erscheint. — Wie die einzelnen Stücke (mit Ausnahme von 29, 17 ff.) chronologisch geordnet sind, so hängen sie auch innerlich genau zusammen. Sie bilden ein schönes, in symmetrischem Fortschritte stehendes Ganze.

Aufs bestimmteste wird in diesen Weissagungen nach dem Vorgange des Jeremias Nebucadnezar als derjenige bezeichnet, welcher Aegypten erobern und über dasselbe schreckliches Verderben bringen soll; vgl. z. B. 29, 18.; 30, 10, 20 ff. 22, 11.

So fest steht diese Wahrheit dem Propheten, dafs Perizonius nicht mit Unrecht sagt: quae omnia multis et emphatice, ac repetita saepius exponunt prophetae Jeremias et Ez., vaticinantes quidem sed diserte adeo ut non tam videantur futura praedicere quam enarrare jam facta (origg. Aeg. 2, p. 521.). Die Erfüllung dieser Weissagung kann nach Ez. 29, 17 ff. nur in die spätere Regierungszeit des Neb., nach der Einnahme von Tyrus fallen. Nach der vollständigen Occupation von Phönizien wandte sich Neb. gegen Aegypten, welches dann ganz in seine siegreichen Hände fiel.

Gegen die Wirklichkeit dieser Erfüllung unsrer Weissagung haben sich nur hie und da leise Zweifel erhoben. Als unerfüllt (Dei misericordia remissum) betrachtete dieselbe Scaliger, can. isag. p. 312. Mit entschiedeneren Zweifeln dagegen trat besonders Volney, recherches nouv. s. l'hist. anc. 3, p. 151 sq. hervor. Aeusserst gründliche, von V. unbeachtet gelassene Untersuchungen und Vertheidigungen jenes Faktums waren aber schon längst vorhanden; vgl. besonders Perizonius, l. c. p. 515 sq. Vitringa, ad Jes. 19. I, p. 709 sq. Deyling obss. 3, p. 163 sq. Es ist zu bedauern, dafs neuere Forscher nicht näher auf diesen Gegenstand eingegangen sind. Von Larcher (Herod. 2, p. 526 sqq.) ward die unhaltbare Ansicht aufgestellt, dafs Nabonned den Apries entthront habe (um d. J. 570.). Schlosser, univ. hist. Uebers. I, S. 221. sagt: „In dieser Zeit (d. h. von 597—585.) litt nach dem Zeugnifs der Jüdischen Propheten auch Aeg. unsäglich viel — doch lassen alle jene Nachrichten den Vermuthungen einen weiten Raum.“ Je schwankender sich nun darnach auch bei den Theologen die Urtheile gestaltet haben (vgl. z. B. Winer, RealWB. 1, S. 37.), desto mehr scheint der Gegenstand einer neuen Beleuchtung unterworfen werden zu müssen; vgl. übrigens auch Wilkinson, the manners and cust. of the anc. Eg. I, 1, p. 176 sq.

Schon an sich ist es höchst wahrscheinlich, dafs Nebuc. in dem angegebenen Zeitraume Aegypten seine Uebermacht fühlen liefs. Hiezu forderten ihn schon die deutlich sich kund gebenden Absichten des Apries auf Vorderasien (s. oben) dringend auf. Wollte er den Besitz von Phönizien ein für allemal sicher stellen, so mufste Aeg. vollends gebrochen werden. Hiezu kam, dafs Aeg. sich mit den Feinden der Chaldäer verbunden, der Pharao ihnen

bis Palästina wirklich entgegen gezogen war (Jerem. 37.). Hierin lag für Neb. eine zu grofse Herausforderung zum Kampfe, als dafs er jene Absichten, die schon längst auf Aeg. gerichtet waren, nicht nunmehr hätte zur Ausführung bringen sollen. Vitringa sagt: etiamsi omnis historia hic sileret, non est probabile, Nebuc. magnum dominatorem gentium, post Palaestinam et Phoeniciam subactam, non tentasse Aegyptum, et si tentaverit, tentasse frustra et qua parte Aegyptum occupavit, eam non vastasse et desolasse. Wie sehr die Aegypter selbst eine solche Eroberung fürchteten und ahneten, zeigt das merkwürdige Orakel, durch welches Necho II. von der Vollendung des grofsen Kanals abgehalten wurde: τῷ βαρβάρῳ αὐτὸν προεργάζεσθαι. (Herod. II, 158.). Es kann, wenn man namentlich den Zweck dieses Kanalbaues berücksichtigt (s. Heeren, Ideen II, 2, S. 403 ff.), keinem Zweifel unterliegen, dafs unter dem βάρβαρος der Chaldäische König zu verstehen sey.

Ausdrücklich berichten nun von dieser Occupation Aegyptens Berosus (bei Jos. c. Ap. 1, 19.: κρατῆσαι δὲ φησὶ τὸν Βαβυλώνιον Αἰγύπτου, Συρίας, Φοινίκης, Ἀραβίας) und Megasthenes (bei Strabo XV, 1, 6. Joseph. l. c.), wenn er in seiner Weise der Züge Nebuk.'s bis Libyen und Iberien gedenkt (s. d. Einl. zu Cap. 26.). Auf solche Nachrichten gestützt behauptete Josephus ant. X, 9, 7. die genaue Erfüllung unsrer Weissagungen, indem er von Nebuk. berichtet: — ἐνέβαλεν εἰς τὴν Αἴγυπτον καταστρεψόμενος αὐτήν. Καὶ τὸν μὲν τότε βασιλέα κτείνει, καταστήσας δὲ ἕτερον, τοὺς ἐν αὐτῇ πάλιν Ιουδαίους αἰχμαλωτίσας ἤγαγεν εἰς Βαβυλῶνα *). Jos. führt zwar hier nicht seine Quelle an und es läfst sich deshalb nicht mehr genau bestimmen, was er in derselben wörtlich vorfand und was seiner eigenen Ausführung angehört, um die Erfüllung nachzuweisen. Allein jedenfalls entnahm er den Kern seines Berichtes einer historischen Quelle, da er

*) Auch bei Arabischen Geschichtschreibern findet sich diese Nachricht von der Einnahme Aegyptens, s. Abulfeda hist. anteisl. p. 102. Fleischer. Abdollatif rel. de l'Eg. p. 184. 247. ed. de Sacy.

zuvor behauptet, Weissagung und Geschichte stimmten hier ge
überein.

Hiemit scheint nun aber die Geschichte des Apries, wie
bei den Griechen erzählt wurde, keineswegs zu harmoni
Vgl. Herodot II, 161 sq. Diodor 1, 68. Hellanicus, frag
p. 45. ed. Sturz *). Diese wissen nichts von einer Chaldäisc
Eroberung Aegyptens, sondern nur von der Rebellion der Aeg
ter unter Amasis in Folge seines Unternehmens gegen Cyr
welche mit der Hinrichtung des Hophra endete. Aber di
Differenz verliert schon dann bedeutend an Gewicht, wenn
ihre Quelle, die Aegyptische Priestersage, näher ins Auge f
Diese überging alle Conflikte, in welche die Chaldäische M
mit Aeg. gerathen war, auf das sorgfältigste. Nur von den Sie
und Grofsthaten Nechos II. berichtete man dem Herodot, ni
dagegen von seiner Niederlage bei Circesium. Es war nur k
sequent, wenn man die weiteren Unternehmungen Nebuc.'s ge
Aeg. in ein Dunkel zu hüllen suchte, um so mehr als die Re
rungszeit des Amasis die beste Gelegenheit darbot, die wahre
stalt der Geschichte hier zu nationalen Interessen zu mod
Von der theilweise fabelhaften Haltung der letzten Geschichte
Apries kann man hier um so mehr absehen, als Herod. sell
3, 16. in Bezug auf die Geschichte des Amasis den Aegypt
ein Ausschmücken (*σεμνοῦν*) ihrer Geschichte vorwirft und 3,
ein eklatantes Beispiel ihrer Corruption der Geschichte die
Zeitraums **) beibringt.

Eine nähere Betrachtung der Geschichte bei Herodot ins
sondere zeigt aber auch, wie jene Differenz im Grunde nur e
scheinbare und eine Ausgleichung keineswegs unmöglich ist.
dieser Hinsicht sagt treffend Vitringa: Si Herod. omnia n
narret quae huc pertinent: recte hactenus se habet, aliqua ill

---

*) Apries heifst hier Partamis, dessen Identität mit jenem
dessen nicht zu bezweifeln steht (Perizonius, p. 521
Auf den Monumenten erscheint er unter dem Namen P
metik.

**) *Παρατρέπουσι τὸν λόγον, προσποιεύμενοι τῇ K
ρου οἰκίῃ συγγενέες εἶναι.*

narrasse, ex quibus praesumere licet, quod nos de Nebuc. supponimus, eventum neutiquam frustratum esse. Docet enim clarissime Apriae, superbissimi regis exitum fuisse infortunatissimum et violenta morte periisse, strangulatum videlicet poenas dedisse hostibus. Solummodo in caussa infortunii exponenda variat. Gerade die Ursache, welche nun Herod. angiebt, um den Untergang des Königs zu erklären, zeigt sich bald als nicht ausreichend. Ihm zufolge waren die Aegypter mit dem bittersten Hasse gegen Apries erfüllt (2, 169.), womit die Monumente übereinstimmen, auf denen er den Beinamen Remesto d. i. Pharao exosus führt (Rosellini, monum. storici 1, p. 275.). Hiezu reicht der unglückliche Erfolg eines Kampfes gegen Cyrene, namentlich so wie er bei Her. erzählt wird, keineswegs aus. Man meint, dafs der Unwille gegen die fremden Miethstruppen die Empörung veranlafst habe (s. Heeren, Ideen II, 2, S. 405.). Diefs erklärt aber nicht jene Erbitterung, welche weder den früheren Pharaonen defshalb zu Theil wurde, noch auch dem Amasis, der sie gerade gegen die Aegypter gebrauchte (Her. 2, 154.), was beim Apries nicht einmal der Fall war. Hier müssen also nothwendig andere Gründe hinzugenommen werden. Vollkommen erklärt sich nämlich jener Abscheu der Aegypter, wenn unter Apries und durch seine Schuld Nebuc. Herr von Aeg. wurde. Gerade aber diese unruhigen Zeiten im Innern Aeg.'s mufsten einen König wie Neb. noch mehr auffordern, ein Land zu erobern, zu dessen Besitznahme ein so günstiger Zeitpunkt erschienen war. Andererseits gaben gerade diese inneren Unruhen einen günstigen Vorwand ab, womit Aegyptische Eitelkeit den Widerwillen gegen Apries beschönigte, indem man um jeden Preis lieber von Einheimischen seinen Tod und den Untergang dieser Pharaonen-Dynastie herleitete als von einer schmachvollen Niederlage, die man von einem auswärtigen Könige erlitten; vgl. auch Wilkinson, p. 178 sq.

Auf dasselbe Resultat führt auch die Geschichte des Amasis. Dieser von niedriger Herkunft ist anfänglich beim Volke verachtet (ἐν οὐδεμιῇ μοίρῃ μεγάλῃ ἦγον), dann aber wird er ein Liebling desselben, und Aeg. erlebt unter ihm eine seiner glücklichsten Zeiten (Herod. 2, 172. 177.). Man hat diefs Letztere entweder für spätere Uebertreibung gehalten, oder auch daraus

erklärt, dafs Amasis sich in hohem Grade die Gunst der Aeg Priester zu erwerben wufste, durch Erbauung von Tempeln u dgl. (s. Bähr ad Herod. t. I. p. 881.). Aber dann ist es auffal lend, dafs gerade dieser Zug nicht mehr in der Geschichte her vortritt. Vielmehr mufste manches in Amasis Regierung, wi seine grofse Begünstigung der Griechen, die unter ihm Vorrecht wie nie zuvor erhielten (Herod. 2, 178.), gerade den Priester sehr unwillkommen und anstöfsig seyn. Ja Amasis erscheint ge rade als ein König, der die Einrichtungen und Rechte der Prie ster bedeutend schmälerte (s. Drumann, Unterss. üb. d. Inschr v. Rosette S. 160.). Fassen wir aber diese historischen Einzel heiten zusammen, dafs Amasis sich unter solchen Umständen au den Thron schwang und auf demselben behauptete, anfänglich verachtet, später ein Gegenstand des Ruhmes für Aeg. wurde, s kann man nicht umhin, eine treffliche Erklärung dieser Züge i der Annahme zu finden, dafs Amasis anfänglich von Babylon ab hängig, tributpflichtig war, später aber unter den schwache Nachfolgern Neb.'s den Tribut verweigerte und Aegypten wiede za seiner Selbstständigkeit verhalf; vgl. Perizonius, p. 552. — Jenes Abhängigkeitsverhältnifs von Babylon wird auch durch di Persische Geschichte merkwürdig bestätigt. Nach Herodot 3, 1 sieht Cyrus bereits den Amasis als in einem abhängigen Verhält nisse stehend an, wie Perizonius sagt, p. 553.: nam cert Persis imparem prorsus se ipse duxit et Cyrus ab eo tamquan qui obsequi sibi deberet postulavit praestantissimum oculorun medicum qui esset in Aegypto (vgl. auch Her. 3, 129.). So auch fordert Cambyses vom Amasis dessen Tochter, und dieser wag keinen Abschlag, obgleich er fürchtet, dafs Camb. sie nur al Kebsweib haben wolle. Diese ganze Stellung der Pers. König ist immer die eines Oberherren über Aeg. Ein Umstand, welche auch gerade in Bezug auf die Veranlassung des Krieges gege Aeg. nothwendig in Anschlag zu bringen ist, wie Creuzer seh wahr bemerkt (bei Bähr ad Her. 3, 1.): Si tamen reputamu universam sibi Asiam Persas vindicasse, Asiae autem antiquitu accensam fuisse Libyam; si porro reputamus, Nabuchodonosoren Babylonium Aegyptum Libyamque adeo armis tentasse (cf. Jo Müller, allgem. Gesch. I. p. 86.), Persarum autem reges semet ipsos pro successoribus Babyloniorum habuisse, se antiquo he reditarioque jure suo dominationem Aegypti Libyaeque postular

posse. Ja die schonungslos grausame Behandlung, wodurch Cambyses an dem Leichname des Amasis selbst noch Rache nimmt, während er den Psammenit gütig behandelte (Her. 3, 16.), läßt sich kaum anders erklären, als daß er in dem Amasis einen Empörer strafen wollte, welcher den schuldigen Gehorsam verweigert hatte.

Schließlich ist noch für unsern Zweck eines Umstandes zu gedenken, auf welchen schon Vitringa aufmerksam macht. Die Aegyptische Stadt Babylon rührt am wahrscheinlichsten aus jener Zeit der Babylonischen Invasion her. Die Erzählungen über ihren Ursprung bei Diodor und Strabo (s. Champollion l'Eg. sous les Phar. 2, p. 33 sq.) tragen so sehr das Gepräge des Fabelhaften an sich, daß sie keine Glaubwürdigkeit verdienen. Wichtig ist daran nur das Eine, daß auch sie die Stadt als ursprünglich von Babyloniern erbauet ansehen. Die Lage der Stadt, als Festung, so wie ihre Benutzung von Seiten der Perser und Römer, welche daselbst eine Garnison hatten, zeigt, daß sie gewiß zu solchem Zweck ursprünglich angelegt wurde. Dann finden wir aber zur Erklärung ihres Namens keinen anderen günstigen Moment als den bezeichneten.

Cap. XXIX.

zerfällt in zwey Theile. Der erste Vs. 1—16. ist zufolge der Ueberschrift die früheste dieser Weissagungen, aus dem zehnten J. des Exils Ezech.'s. Zwar haben hier die LXX. nach dem cod. Vatic.: ἐν τῷ ἔτει τῷ δωδεκάτῳ, allein man darf diese willkührliche Emendation nicht etwa als die richtige Lesart ansehen (wie Bertholdt, Einl. 4, S. 1490.). Der Inhalt bezeugt genügend, daß dieses Stück mit Recht seinen Platz an der Spitze der übrigen behauptet. Die Weissagung ist eine allgemeine Verkündigung der Strafe für Aegypten.

Der ungemessene Hochmuth dieser Macht, welche zugleich ein Fallstrick für Judah ist, zieht dem Pharao seine Strafe zu (1—7.). Aegypten soll zur Wüste werden, eine vierzigjährige furchtbare Leidenszeit durchmachen, dann aber ein kleines, unbedeutendes Reich, nimmer ein Gegenstand des Vertrauens für Israel werden (8—16.). — Für die Zeitbestimmung entscheidend ist hier besonders die Hervorhebung des Umstandes, daß Judah

seine Hülfe von Aeg. her erwartet. Dieſs führt auf die Zeitverhältnisse von Jerem. 37. Das Werkzeug, durch welches Gott solch Strafgericht vollziehen will, ist hier noch nicht genannt. Der Seher übersieht nur im Allgemeinen den Zustand und das Loos Aeg.'s. So ist die Angabe 29, 1. durchaus gesichert.

3. Der Pharao heiſst hier „ein groſses Krokodil schlafend zwischen seinen Strömen." Vgl. 32, 2. Das Bild ist in ächt Aegyptischen Zügen gehalten, wie auch in andern verwandten symbolischen Darstellungen auf solche fremde Lokalverhältnisse Bezug genommen wird (s. meinen Comment. z. Dan. S. 258 ff.). Dabei schwebt dem Propheten unstreitig Jes. 27, 1. vor (vgl. Kueper, Jerem. II. ss. int. p. 97.). Das Krokodil, im Alterthume viel häufiger in Aeg. als jetzt (vgl. Zoega, num. Aeg. imper. p. 11.), entgegengesetzt dem Löwen (32, 2. u. das. die Anmk.), galt den Hebräern als ein besonders schreckliches, widerwärtiges Ungeheuer, von unbezwinglicher Kraft; vgl. Hiob 40, 25 ff., besonders 41, 25. 26.: „es ist geschaffen ohne Furcht; auf alles Hohe blickt es nieder, ein König ist es über alle stolzen Thiere" (s. dazu Bochart, hieroz. 3, p. 767 sq.). Declaratur hisce liquido satis, regem hunc elatum fuisse animo, quasi regnum haberet adamante vinctum et rivis munitissimum, sed unde tamen Deus eum sit extracturus et ejecturus. Perizonius, p. 518. — Sehr verbreitet ist die Ansicht, daſs das Krokodil hier in Betracht komme als Emblem Aegyptens oder gar der Pharaonen (vgl. Rosenm., Hitzig, z. Jes. S. 322.). Allein dafür fehlen die Beweise aus dem Aegyptischen Alterthume. Hier erscheint es in jener doppelten Bedeutung, welche schon Herod. 2, 69. angiebt: *Τοῖσι μὲν δὴ τῶν Αἰγυπτίων ἱροί εἰσι οἱ χροκόδειλοι· τοῖσι δ' οὐ, ἀλλ' ἅτε πολεμίους περιέπουσι.* In letzterer Beziehung galt das Krokodil als ein Typhonisches Ungeheuer; vgl. Jablonski, panth. 3, p. 67 sq. Creuzer, Symb. 1, S. 263. 319. 323. So erscheint es auch auf den Abbildungen im Todtenbuche der Aegypter; vgl. Lepsius, d. Todtenb. d. Aeg. S. XVI. und cap. 31. 32. In andern Gegenden war es (s. den wahrscheinlichen Grund bei Wilkinson, II, 2, p. 233 sq.) heiliges Thier, geweiht dem Sonnengotte Savak, vgl. Wilkinson, II, p. 36 sq. Aus dem vereinzelten Vorkommen des Thieres auf Siegelringen (Wilkinson, I, 3, p. 173. 174.)

kann man aber wohl nichts anderes schliefsen, als dafs es auch bei den Aeg. als Symbol der Kraft, der Pharaonischen Macht gebraucht wurde. — Die Bezeichnung des Nils durch Ströme, יאורים, war im Alterthume weit verbreitet, vgl. z. B. Ammian. Marc. XXII, 15.: praeter amnes plurimos ex alveo derivatos auctore cadentesque in suppares ejus, septem navigabiles sunt et nadosi. Eine andere speziellere, auf die genauere Kenntnifs und Anschauung der Lokalität gegründete Bedeutung hat der Ausdruck Exod. 7, 19. vgl. dazu Hengstenberg, d. BB. Mos. u. Aeg. S. 109.

Mein ist mein Strom und ich habe ihn mir geschaffen. Das Bild ist noch fortgesetzt. Wie das Krokodil als der Herr des Stromes anzusehen ist, als dessen Beschützer, den man nicht aus seinem Besitz vertreiben kann, (wie denn auch die Aegypter von demselben rühmten, es halte die räuberischen Einfälle der Araber und Libyer ab, Euseb. praep. ev. 2, 1.), so auch der Pharao. Sein Land gilt ihm wie der Strom dem Krokodil, nämlich als sein unverwüstliches Eigenthum. Der Nil ist aber zugleich das Bild des Segens, an ihn die Existenz von Aeg. gebunden. An diese Bedeutung des Stromes knüpft Ezech. den zweyten Ausspruch, um noch greller den Uebermuth in seiner Gottlosigkeit zu zeichnen: „ich habe ihn mir gemacht“ d. h. ich habe mich durch meine Kraft in diesen Besitz gesetzt, mir seine Segnungen verschafft. Das Suff. in עשׂיתני ist hier unstreitig f. לי zu nehmen, eine allmählich in die Sprache eindringende Incorrektheit, welche in der Volkssprache sich wohl zunächst bildete; vgl. Ewald §. 564. Für diese Fassung spricht entschieden Ys. 9., wo das Suffix fehlt. Unrichtig also die Vulg.: ego feci memet ipsum, welches Jarchi, Vitringa, obss. ss. I, p. 744 sq. (welcher Ps. 100, 3. vergleicht), Rosenm. u. a. billigten. — Man vgl. übrigens die Anwendung dieses Ausspruches auf den Chalifen Hakem b. Barhebraeus, chron. p. 221.

4. Angespielt ist hier auf die Art, wie das Krokodil durch Haken im Alterthume schon gefangen wurde; vgl. Herod. 2, 70. Maillet, descr. de l'Eg. 2, p. 127. Jomard in der Descript. de l'Eg. I, p. 27. Wilkinson, I, 3, p. 81. Die sich in den Schuppen anhängenden und mitgefangenen Fische sind Bezeich-

ung der Einwohner Aegyptens, sofern der Strom für das Land esagt war.

5. Der Vs. hält noch das Bild inne, jedoch schon in die gentliche Rede theilweise übergehend. „Das Ungeheuer wird afs öde Land geworfen, ohne die Ehre eines Grabes zu finden, erwesend den Raubthieren zur Beute (von den Chaldäern in ei- er grofsen Schlacht besiegt).“ Ewald. Verkannt wird das ild, wenn man hier, wie Rosenm. an eine Wegführung ins xil denkt.

6. 7. Auch dieses Bild steht in einer schönen Beziehung uf Aegypten und zwar die erwähnte Lokalität desselben, die mit ohem und dichtem Schilf reich umgebenen Ufer des Nil (vgl. es. 19, 6., Forskal, flor. Aeg. Ar. p. 23 sq.). Entnommen it der Ausspruch aus Jes. 36, 6., wo Rabsakeh zum Hiskias agt: „siehe du vertrauest auf diesen zerknickten Rohrstab, auf egypten, der so sich Einer auf ihn stützt, ihm in die Hand eht und sie durchsticht. Also thut Pharao — allen die auf ihn ertrauen.“ Eine Warnung, welche damals heidnischer Hafs und ebermuth aussprach, wird nun zur traurigen Wahrheit, seit egypten in seiner Ohnmacht sich zeigte Jerem. 37. Aeg. war ber eben so unzuverlässig seiner äusserlichen Macht als seinem harakter, seiner Sinnesart nach, in welcher letzteren Beziehung i schon bei den Alten übel berüchtigt war. Vgl. Curt. IV, 1, 29.: egyptii, vana gens et novandis quam gerendis aptior rebus. irt. de bell. Alexand. 24, 1.: Caesar etsi fallacem gentem, mperque alia cogitantem alia simulantem bene cognitam habe- at. — Die Construktion anlangend, so beginnt der zu dem mit ן eingeleiteten Satze gehörige Nachsatz, nicht, wie Maurer eint, mit Vs. 8., wo offenbar eine eigene selbstständige Wen- ung anhebt, sondern mit Vs. 7. Der Sinn dieses Vs. ist aber emeinhin in ganz falscher Weise bestimmt, nach welcher noch B. De Wette übers.: „wenn sie dich fafsten an deinem riffe, so zerbrachst du und durchstachst ihnen die ganze Schul- r“ u. s. w. Hiebei ist zunächst zu rügen, dafs כף hier nicht riff, Handgriff seyn kann, theils wegen des Suffix, theils egen des Singularis (vgl. dagegen כפות Cant. 5, 5. und das r. כפל, Levit. 2, 14. Pesch.). Nicht minder falsch wird

תרוץ und תשבר auf Aeg. oder den Pharao bezogen, da doch schon die Bedeutungen beider Verba (einknicken, zerknicken, und: zerbrechen) nothwendig auf משענת קנה sich beziehen (vgl. Jes. 36, 6. und was über רצץ Vitringa, p. 367. sagt: vox רצוץ proprie notat arundinem ex agitatione venti tempestatisque gravioris et quassatione laesam, non fractam sed semifractam, contusam, collisam, et ut antiqua voce usus latini utar, fressam; vgl. auch Jes. 42, 3.). So entsteht der schöne Sinn: weil Aeg. für Israel eine Rohrstütze ist, so soll in dem Momente, da Judah die Hand Aegyptens ergreift, dieser Stab zerknickt werden (sofern nämlich mit dem Ergreifen der Hand zugleich ein Ergreifen des von der Hand gehaltenen und dargebotenen Rohrstabes gesetzt ist) und Aegypten wird nun Judah die ganze Schulter spalten (der geknickte Rohrstab fährt nun in die Schulter, diese spaltend, schwer verwundend, eine harte Strafe also bereitend. Fragmenta calami ut plurimum acuta sunt, ideoque dum se insinuant in humerum vel ulnas, graviter vulnerant. Vatablus. Man gebrauchte selbst Rohr in dieser Weise als Straf- und Marter-Mittel, vgl. Theodoret hist. eccl. V, 39.). Will Judah sich stützen auf Aeg., so zerbricht jene Stütze vollends und läfst nun sehen, welch eine elende Hülfe Aeg. für Judah war. Die Worte והעמדת להם כל־מתנים können nicht bedeuten: aufrichten die Hüften d. h. jemanden wieder gerade stehen machen, der sich zuvor auf eine Stütze lehnte und niederbog, also jemandem die Stütze entziehen (vgl. indessen die geschickte Rechtfertigung dieser Erklärung bei Gusset. lex. p. 1176.). Denn angemessener würde hier ein Niederfallen als Aufrichten bezeichnet seyn. Auch entsteht so eine matte Tautologie. Andere nehmen defshalb עמר f. מעד, die Hüften wankend machen, erschüttern, Ps. 69, 24. So noch Gesenius, thes. 4, p. 1039 sq., der diese Form zu den „innumeris Ezechielis sive licentiis sive barbarismis“ rechnet. Allein man darf die Zahl dieser Barbarismen gewifs nicht unnöthig vermehren, in diesem Falle um so weniger je geläufiger das Verbum ist; vgl. auch 2, 2; 3, 24. Die Rede ist vielmehr sarkastisch: eine solche Stütze, nämlich die eines ganz elenden, zerbrochenen Rohrstabes, die nichtigste von der Welt gewährt Aegypten seinem Verbündeten.

8—10. Um nun theils die Schuld Aegyptens zu ahnden, theils Judah sein sündiges Vertrauen auf dasselbe schwer empfinden zu lassen, soll Aeg. eine furchtbare Verwüstung treffen und zwar eine allgemeine, in seinem weitesten Umfange. — Der Anfang von Vs. 9. entspricht ganz den Worten Joels, 4, 19.: מצרים לשממה תהיה, auf welchen Propheten unsere Weissagungen mehrfach Rücksicht nehmen; vgl. Credner z. Joel S. 79. — Der weiteste Umfang Aegyptens wird bezeichnet durch: „von Migdol nach Syene und bis an die Gränze Aethiopiens.“ Migdol, als der nördlichste Punkt von Aeg., nach dem itiner. Antonini p. 171. Wesseling. nur 12 Röm. Meilen von Pelusium gelegen, woraus sich auch die bekannte Verwechselung desselben mit Megiddo Herodot 2, 159. erklärt. Syene ist der letzte südliche bedeutende Punkt Aeg.'s, gegenüber der Insel Elephantine, s. Champollion, l'Egypte sous les Phar. 1, p. 159 sq. Beide Orte waren zugleich Festungen und kommen auch als solche hier in Betracht; vgl. Herodot 2, 30. und über Migdol Hengstenb., die BB. Mos. u. Aeg. S. 59., über Syene Strabo XVII, 1, 48. Vgl. dazu besonders 30, 6.

11 ff. Vierzig Jahre soll diese Verwüstung dauern, dann will Jehovah das zerstreuete Volk Aegyptens wieder sammeln aus den Völkern und sie zurückführen nach dem Mutterlande Pathros. Aber ein ohnmächtiges Reich sollen sie dort bilden und Israel nimmer wieder auf dasselbe vertrauen. — Diese Zusammenstellung zeigt deutlich, dafs hier eine (gemeinhin übersehene) Vergleichung zwischen Aegypten und Israel entworfen wird, wozu eben jene äusserliche Verbindung, in welche beide Reiche getreten waren, den Propheten veranlafste. Fast dieselben Ausdrücke gebraucht defshalb Ez. hier von Aegypten, welche sonst nur von der Zerstreuung und Sammlung Israels gebraucht werden. So soll der Contrast zwischen beiden in die Augen springen und zugleich die ganze Thorheit Israels, auf solch ein Reich sein Vertrauen zu setzen, aufgedeckt werden. Aegypten zwar nicht gänzlichem Untergange geweiht, bleibt doch nur die Carrikatur von Israel. Während dieses als siegreiche Macht über die ganze Welt heraustritt, bleibt Aegypten stets eine gebrochene Macht und fristet ein kümmerliches Daseyn.

Aus dieser sichtlich vom Propheten durchgeführten Parallele sind auch die 40 Jahre zu erklären, welche Aeg. als Leidenszeit angewiesen werden. Mit Recht bemerkt Hieronymus: quadragenarius numerus semper afflictionis et poenae est (vgl. auch 4, 6.). Der Zeit der Trübsal, die Israel in der Wüste verlebte, seiner Strafperiode entspricht auch die Aeg.'s. Auch eine Aufhebung derselben erfolgt, wie sie schon von älteren Propheten, als Jes. 19, 19 ff. Jerem. 46, 26., verkündigt war, nur keine glänzende Erhebung wie eine solche Israel bevorsteht. — Beachtet man diese Grundlage unsrer Weissagung, so wird man die 40 J. nicht etwa als Bezeichnung einer „ziemlich langen" Zeit halten können, wie noch Ewald meint, sondern nur für den Ausdruck einer jener alten Israelitischen analogen Strafzeit, woraus dann von selbst folgt, dafs bei dieser typischen Beschaffenheit der Zahl 40 dieselbe nicht im strengsten Sinne zu fassen ist, wie diefs auch in der Natur der Sache liegt. Sehen wir so auf die Erfüllung, so tritt diese in ein merkwürdiges Verhältnifs zur Weissagung. Die Invasion Nebuk.'s fällt jedenfalls in die erste Zeit des Amasis (s. d. Einl.). Dieser regierte nach Herodot 3, 10. 44 J., dagegen nach Diodor 1, 68: 55. Dieses Schwanken hängt zusammen mit der Differenz über die Dauer der Regierung des Apries; vgl. Wesseling ad Diodor. I. p. 78. Wie dem aber auch seyn mag, gerade in die letztere Zeit des Amasis fällt nothwendig das Wiederaufblühen, die Restauration des Aegyptischen Staates, welche schon anfängt unsrer Weissagung wenigstens scheinbar widersprechen zu wollen, als Cambyses die Persische und damit fremde Oberherrschaft überhaupt für immer in Aeg. befestigte. So blieb auch die restaurirte Monarchie stets ein „niedriges Reich", wie der Prophet sagt, Vs. 14. und 15. vgl. dazu Theodoret. Hofmann, die siebenzig J. d. Jerem. S. 49 ff. bringt eine noch längere Dauer des glücklichen Zustandes Aeg.'s heraus, sofern er die von ihm statuirte längere Dauer des Babylonischen Reiches nach Nebucadnezar (nach dem astronomischen Kanon bei Syncellus) damit in Verbindung setzt, welche Annahme jedoch in Bezug auf unsere Weissagung nicht gerade nothwendig wird.

12. Vgl. 30, 7. Reddam Aegyptum desolatam, ut sunt aliae regiones desolatae. Mich. Das „in Mitten" ist rein ideell zu fassen. Unrichtig Hieron.: Palaestinos significat, Idumaeos

et Moabitas omnesque alias regiones, adversus quas supra prophetae vaticinium est. In diesem Falle würde der Artikel vor ארצות stehen müssen.

14. Pathros, Oberägypten heifst hier das Mutterland, das Geburtsland der Aegypter (vgl. zu 16, 3.). Mit dieser St. stehen die Nachrichten der Klassiker durchaus im Einklang. In der klassischen St. Herod. 2, 15. vgl. 2, 4. ist ausdrücklich von solchen uralten Einwanderungen von Oberägypten nach Nieder-Aegypten die Rede: darnach „gab es ein Zeitalter, wo der Name von Thebais gleichbedeutend mit dem kultivirten Aegypten überhaupt war" (s. Heeren, Ideen II, 2, S. 101.). Nach Diodor 1, 50. rühmte sich Theben seines ältesten Ursprunges. In Oberägypten erkannte schon Diodor die meisten Städte als solche, welche die Namen der alten Götter führten (s. Champollion, l'Egypte I, p. 141 sq.). Auch die Beschaffenheit der Monumente führt auf dasselbe Resultat, s. Champollion, l. c. Wilkinson l. c. I, p. 4 sq. In Folge unsrer St. (mit welcher auch Gen. 10, 15. sich gut vereinigen läfst) mufs jene Ueberzeugung von Oberägypten als uraltem Stammsitze des Landes unter den Nachbarvölkern Aeg.'s ganz verbreitet gewesen seyn. Die Zweifel dagegen bei Hengstenberg, die BB. Mos. u. Aeg. S. 19. sind sehr unbedeutend, und nur der häufig angenommene Nubische Einfluſs auf die Civilisation Aeg.'s in der Urzeit ist von demselben mit Recht zurückgewiesen worden.

16. Kein Gegenstand des Vertrauens, kein „Sünden-Mahner" soll dann Aeg. für Israel seyn; vgl. 21, 28. Jetzt tritt Aeg. als Ankläger gegen das Bundesvolk vor Gott auf; als ein Zeuge seines Mangels an Gottvertrauen, seiner abgöttischen Bewunderung weltlicher äusserer Macht, also seines Abfalls von Gott. Ewalds Ansicht: „מוכיר עון ist der Satan oder vielmehr unbestimmt ein Satan", ist verkehrt, da sich der Begriff des עון hier genau durch das vorhergehende מבטח bestimmt.

Vs. 17—21.

Siebenzehn Jahre nach jenem Ausspruche ist diese Weissagung erlassen. Nebuc. hat Tyrus siegreich eingenommen, und der Prophet fühlt sich gedrungen, Verheifsungen noch gröfserer Siegesmacht für ihn, und Segensverkündigungen für Israel daran

zu knüpfen. Da fällt sein Blick auf jenen alten Ausspruch, den er einst gethan, und an diesen schliefst sich sein neues Wort bekräftigend aufs engste an, wie es denn auch später hier mit Recht seine Stelle fand.

Im Vorhergehenden war das Werkzeug nicht genannt, durch welches über Aeg. Verderben kommen sollte. Als solches steht jetzt Nebucadnezar da, den Gott in seinen Dienst genommen, und dem nun zum Lohne für Tyrus, dessen Beute den Mühen der Belagerung nicht entsprach, Aeg. zuerkannt wird (vgl. zu Vs. 17—20. die Einl. zu Cap. 26.). Um aber auch die einst ausgesprochene Vergleichung von Aeg. und Israel hier zu vollenden, wird zu Vs. 6. 7. und Vs. 16. noch ein positiver Ausspruch in Bezug auf letzteres hinzugefügt; vgl. dazu auch Jerem. 46, 26—28.

21. An dem Tage lasse ich sprossen ein Horn dem Hause Israels und dir gebe ich ein freudiges Aufthun des Mundes in ihrer Mitte. An dem Tage, nämlich da ich Aeg. in die Hände seines Verderbers gebe. Aeg. erscheint dem Propheten als diejenige Macht, in welcher sich die Idee des Heidenthums, als antitheokratischer Macht, verkörpert und abschliefst. So angeschauet ist der Tag des Sieges über Aeg. zugleich ein Tag des Triumphes für die Theokratie. Die feindliche Macht in ihrem Gebrochenseyn trägt dazu bei, das Heil für Israel anzubahnen, die Macht der Theokratie darzulegen. — Das sprossende Horn des Hauses Israel steht hier entgegen der sinkenden Aegyptischen Macht, als die durch Gottes Gnade aus dem Staube sich erhebende theokratische Macht. Diese kommt nunmehr zur Erscheinung, zu immer klarerer Entfaltung, je mehr die heidnischen Mächte in ihrer Nichtigkeit zerfallen. Ueber diesen Sieg Israels wird dann dem Propheten vergönnt seyn, ein freudiges Zeugnifs vor dem Volke abzulegen. Es schwebt Ez. hier die St. 1 Sam. 2, 1. vor: „mein Horn ist erhöhet in Jehovah, weit öffnet sich mein Mund über meine Feinde.“ Der Prophet erscheint dabei als Repräsentant des wahren Israels, der dasjenige ausspricht, was dann das eigentliche wahre Bewufstseyn der Theokratie ausmachen soll. Daher auch Theodoret schon mit Recht sagt: *διὰ γὰρ τοῦ Ἰεζεχιὴλ πάντα τὸν προφητικὸν ἐσήμανε χορόν.* Unsere St. ist in sofern also

Messianisch zu nennen, als sie die Idee der inneren, in Isr niedergelegten Macht über das Heidenthum, des sicheren Sie über dasselbe enthält, welche mit der Heilsidee und Heilsbesti mung der Theokratie aufs engste verknüpft ist. Unzulässig ist gegen, wie sich leicht ergiebt, die Beziehung des קרן auf ein stimmtes Individuum, sey es der Messias oder Serubabel u. s. w

Cap. XXX, Vs. 1 — 19.

Man hat darüber gestritten, ob dieses Stück sich an den sten oder zweyten Theil von Cap. 29. anschliefse. Will man, schon Hieron. meinte, es mit 29, 1 — 16. verbinden, so e steht die Schwierigkeit, dafs theils dann das Stück 29, 17 — nicht angemessen eingeschoben seyn würde, theils dafs der P phet sich hier zum Theil wörtlich wiederholt, vgl. Vs. 6. 7. 29, 10. 12. Dieser Umstand zeigt vielmehr, dafs er auf e frühere Weissagung zurückblickend sie erweitert und bestäti Andererseits steht aber auch das kleine Stück 29, 17 — 21. entschieden als selbstständige und abgeschlossene Weissagung dafs es sich nicht füglich unmittelbar mit Cap. 30. verbind Ueberdiefs ist dieses mit einem besonderen Eingange, 30, 1. v sehen, woraus erhellt, dafs der Prophet hier einen neuen Ans macht. Endlich pafst Vs. 3. besser zu dem Datum 29, 17. als 29, 1., und Vs. 18. weiset entschieden auf längere Zeit nach Zerstörung Jerusalems und die Ansiedelung der Judäer in Aegy ten hin (s. das. d. Anmk.). Es ist demgemäfs nur anzunehme dafs 30, 1 — 19. zwar eine in sich selbstständige Weissagung bild jedoch ihrer Zeit nach mit dem Stücke 29, 17 ff. zusammen tre fend, und zwar so, dafs in Veranlassung dieses letzteren Ausspr ches Ez. sich getrieben fühlte, auf die alte Verkündigung no näher einzugehen. Wirklich enthält dieser Abschnitt nur eine Au führung von 29, 1 — 16. in einem reichen Detail. Der Proph fafst zunächst Vs. 1 — 9. die Aegyptischen Bundesgenossen, al Aegyptens Macht nach aussen hin, sodann Vs. 10 — 19. sei Macht nach innen hin, seine Götter, festen Städte, seine Kriege schaar u. a. ins Auge. Nach beiden Seiten hin soll sich d Strom des Verderbens ergiefsen.

2. 3. Eingang. Die Schreckenszeit für Aeg. ist ihrem Ei treten nach ganz nahe. Ferner in diesem speziellen Gericht

sieht der Prophet eine allgemeine Idee verwirklicht (daher עת גוים genannt), jenes allgemeine, über alle antitheokratischen Mächte ergehende Gericht, wie es besonders Joel geweissagt hatte, erfüllt. In beiden Rücksichten hebt Ez. mit einem hieher besonders passenden, berühmten Ausspruch des Joel an, vgl. 1, 15.: „wehe dem Tage (אהה ליום); denn nahe ist der Tag Jehovas"; 2, 2.: „ein Tag dichten Gewölkes", יום ענן.

4. 5. In den Untergang von Aeg. sind seine aus allen Gegenden her bezogenen fremden Streitkräfte mit verflochten. Diese werden Vs. 6. im Einzelnen namhaft gemacht. Eine doppelte Klasse mufs hier scharf unterschieden werden. Einmal nennt der Prophet: Kusch, Phut, Lud und die ganze Söldnerschaft. Er meint damit die eigentlichen Söldlinge oder Miethstruppen, welche seit Psammetich die Hauptstärke der Pharaonischen Macht bildeten (vgl. Heeren, Ideen II, 2, S. 398 ff.). Diefs ergiebt sich aus 27, 10. wo zwey dieser Völker als Miethstruppen der Tyrier erscheinen. (Nach dieser St. und willkührlich aus späteren Zeitverhältnissen heraus setzen hier die LXX.: *Πέρσαι καὶ Κρῆτες καὶ Λυδοὶ καὶ Λίβυες*). Sodann führt Jerem. 46, 9. dieselben Völker als Aegypt. Söldner auf, wie er sie 46, 21. geradezu nennt. Daher כל־הערב den ganzen übrigen Trofs von Söldnern bezeichnet (vgl. 1 Regg. 10, 15.), meist Griechen, Jonier und Karier, *οἱ ἐπίκουροι*, wie sie Herod. 3, 4. u. öfter nennt. LXX.: *πάντες οἱ ἐπίμικτοι*. Eine zweyte Klasse bilden die Bundesgenossen Aeg.'s, von denen es heifst: Cub und die Bundesgenossen mit ihnen. Die LXX. hier: *καὶ τῶν υἱῶν τῆς διαθήκης μου*, eine aus nationaler Eitelkeit geflossene Aenderung. Darstellungen der Aegypt. Bundesgenossen finden sich auf den Monumenten häufig; vgl. z. B. Wilkinson, I, 1, p. 287 sqq. Unter diesen Bundesgenossen wird hier speziell hervorgehoben ein Volk, Namens כוב. Schon darauf gesehen ergiebt sich, dafs dasselbe ein für Aeg. besonders bedeutendes Volk gewesen seyn mufs. An der Ermittelung desselben hat man aber verzweifelt und gemeinhin als Nothbehelf vorgeschlagen נוב, Nubier zu lesen. So noch z. B. Gesenius, thes. 3, p. 664. Ich glaube dasselbe combini-

ren zu dürfen mit dem auf den Monumenten mehrfach unter
Namen Kufa vorkommenden Volke, welches, wie dieſs häufig
Fall ist und in der Natur der Sache liegt (vgl. z. B. Will
son, I, 1, p. 367. 371.), bald unter den Feinden, bald u
den Bundesgenossen Aegyptens erscheint. Besonders ausführ
hat darüber sich Wilkinson l. c. p. 375. 379 sq. verbre
wozu die schöne Abbildung (Tafel IV. ebendas.) zu verglei
ist. Er sagt: the people of Kufa appear to have inhabite
part of Asia lying considerably north of the latitude of P
stine; and their long hair, rich dresses and sandals of the
varied form and colour, render them remarkable among the
tions represented in Egyptian sculpture. Der Tribut, wel
sie darbringen, verräth ein eben so sehr civilisirtes, kunstf
ges als auch reiches Volk (es sind Gefäſse und Kunstarbeiten
Gold, Silber); sie selber erscheinen eben so eigenthümlich
reich gekleidet u. s. w. Alle diese Züge passen trefflich zu
jenigen Bedeutung, welche an unsrer St. diesem Volke be
legt wird.

6—8. Alle diese Stützen und Hülfen Aeg.'s sollen fal
Das ist es, was er früher bereits gemeint und verkündigt
29, 10. 12. Der Umfang und die Gröſse der Aeg. Macht so
diese früheren Aussprüche nicht nur nicht zu Schanden mac
sondern selbst in ihrer glänzenden Erfüllung bestätigen.

9. So groſs wird dann die Bestürzung seyn, daſs selbst
entfernte, in tiefster Sorglosigkeit lebende Völker vor der M
Jehovas an jenem Tage zittern werden. Boten sendet Jeho
auf Schiffen zu den Aethiopiern, um sie aus ihrer Sicherheit
zuscheuchen. Diese sind dem Propheten als ein durch Tapfer
ausgezeichnetes, und durch die weite Entfernung besonders
schütztes Volk gleichsam das Ideal von Sorglosigkeit (טוח)
Sichtlich schwebt dem Propheten hier Jes. 18, 1 ff. vor,
hat er den dort ausgeführten Gedanken eigenthümlich gewen
Die Boten können entweder die Chaldäische Kriegsmacht
die flüchtigen Aegypter bezeichnen. Für letztere Beziehung
entscheidend 1) die St. des Jesaias, wornach Aeg. seine B
gen Aethiopien zu senden aufgefordert wird; 2) das בים
in den Schiffen, in ihren Sch. Dieſs entspricht dem גמא
Jes. 18, 2., an deren Stelle aber hier Schiffe, Kriegsschiffe

über צִיּוֹם Gesenius, z. Jes. 1, S. 903.) gesetzt werden, da gerade in dieser Zeit, seit Necho II Aeg. sich durch seine Flotte und Seemacht auszeichnete, vgl. Herod. 2, 158. 159. Heeren, Ideen II, 2, S. 402 ff., obgleich sich auch schon aus viel früherer Zeit Spuren Aegypt. Kriegsschiffe finden; vgl. Wilkinson, I, 3, S. 189 ff. (An die St. des Jes. denkend setzen die LXX. und andere alte Ueberss. hier: σπεύδοντες). Auf die Babylonier paſst dieser Zug nicht füglich. Das מִלְפָנַי erklärt dann gut Junius: a praesentissimo meo severissimoque judicio contra Aegyptios. In diesem Strafgericht ist Jehovah selbst gegenwärtig d. h. seine Nähe in gewaltigen Thaten der Gerechtigkeit bezeugend. Von ihm geht also auch jene Schreckensbotschaft aus. „Und Schrecken verbreitet sich unter ihnen gemäſs dem Tage Aegyptens.“ Der Tag Aeg.'s kann zufolge des Sprachgebrauches wie „der Tag Midians“ Jes. 9, 3. nur einen ausgezeichneten, besonders merkwürdigen, bekannten Punkt in der Geschichte Aeg.'s bezeichnen. Hierauf führt auch das כְּ. Der Tag Aeg.'s kann also nur jene alte Strafzeit Aeg.'s bezeichnen, welche mit Schrecken vor Jehovas Allmacht alle Nachbarvölker erfüllte; vgl. Exod. 15, 12 ff. Unmöglich kann der gegenwärtige Straftag Aeg.'s gemeint seyn; denn von diesem erfahren die Aethiopier erst durch die Boten. Man müſste dann also mit Ewald בְּיוֹם lesen. Aber wie matt und schleppend ist dieſs nach dem bereits voraufgegangenen בְּיוֹם הַהוּא!

10 ff. Die Schilderung wendet sich zu der in Aeg. selbst angerichteten Verheerung. Das ganze Land fällt in die Hand böser, gewaltthätiger, Nichts verschonender Feinde; vgl. dazu Jes. 19, 4 ff.

13. Diese Verwüstung wird nun im Einzelnen noch näher durchgeführt. Memphis vor allen mit seinen prächtigen Tempeln und reichem Cultus, zugleich die Residenz der Pharaonen, kommt hier in Betracht. Es verliert seine Götter, seinen König; vgl. Jerem. 46, 25. Auch hier schwebt dem Propheten wieder die alte Mosaische Zeit mit ihren Schrecknissen für Aeg. vor; vgl. Deut. 2, 25.

14. Zoan (Tanis) und No (Theben) als zwey Hauptstädte in Unter- und Oberägypten. An beiden Enden soll die Verheerung

gleichmäfsig wüthen. נא ist vollständig נא אמון, die Ammons-Stadt, Nahum 3, 8: vgl. Jerem. 46, 5. נא, zusammenhängend mit dem *νομὸς* der Griechen, ist von den LXX. schon richtig durch *μερὶς Ἀμμών* übers. Vgl. Ideler, Hermapion p. 209. Darauf und zwar besonders wohl auf die St. des Jerem. anspielend setzt Ezech. Vs. 15.: המון נא, den Lärm von No; vgl. Vs. 10.

15. Sin, Pelusium, mit Recht als die Wehr Aegyptens seiner Lage wegen vornehmlich bezeichnet. Vgl. Strabo XVII, 1.: *καὶ αὐτὸ δὲ τὸ Πηλούσιον κύκλῳ περικείμενα ἔχει ἕλη, ἃ τινες βάραθρα καλοῦσι, καὶ τέλματα· — τὸν δὲ κύκλον ἔχει τοῦ τείχους σταδίους εἴκοσιν. — Ταύτῃ δὲ καὶ δυσείσβολός ἐξιν ἡ Αἴγυπτος ἐκ τῶν ἑωθινῶν τόπων κ. τ. λ.* Hirtius de bell. Alex. 27. nennt Pelus.: claustrum Aegypti. Suidas s. v. *Πηλούσιον* bezeichnet es als *κλεῖς τῆς Αἰγύπτου καὶ εἰσόδου καὶ ἐξόδου.* Vgl. auch Diodor Sic. XVI, 42 sq.

16. וכח צרי יומם. Die gewöhnlichen Erklärungen dieser Worte befriedigen nicht, weshalb sich denn auch noch Ewald durch eine sehr willkührliche Emendation hier zu helfen sucht. Man erklärt צרי יומם Feinde, welche am Tage kommen (vgl. über die Verbindung des Substant. mit dem Adverb. Storr, observatt. p. 309. Gesenius, Lehrg. S. 827.), nicht wie Diebe in der Nacht, also solche, welche einen offenen feindlichen Angriff unternehmen. Aber wozu war es nöthig, so noch die Chaldäer zu bezeichnen, welche bereits in ungleich kräftigerer Weise als der wildeste, unbezwingliche Feind geschildert waren? Schon J. D. Michaelis sagt: „bei einem so offenbaren Feind und Völkerbezwinger wie Nebuc. braucht man es wohl kaum zu sagen, dafs er die Städte bei Tage und öffentlich ängstige.“ Andere erklären daher nach dem Vorgange des Chald.: hostes quotidiani, oder besser: hostes perpetui. So noch Gesenius, thes. 3, p. 586.: et Memphis tradita erit hostibus diuturnis, perpetuo et sine intermissione urgentibus. יומם, sagt Ges. mit Recht, flagitante contextu perpetuitatis vim habet. Man vgl. Ps. 13, 3. „wie lange soll Kummer in meinem Herzen beständig

seyn", wozu Ewald, S. 77. treffend bemerkt: „יומם steht hier zwar nicht der Nacht entgegen, allein so gut als Tags und Nachts = jeden Tag und jede Nacht ist, kann Tags auch allein stehen für beständig, täglich, völlig wie diu im Lat. mit dies zusammenhängt." Eben so Jerem. 7. 25.: יום d. i. Tag für Tag, wobei Hitzig, S. 65. sehr passend an איש erinnert: was Mann heiſst d. i. jedermann. Allein Bedenken erregt auch hier manches, zunächst die Construktion. Denn wie man auch erklären mag, entweder aus dem Vorigen תהיה לְ ergänzend, oder den Satz als Ausruf des Affektes fassend: „Memphis — tagtägliche Feinde!" so bleibt dieſs eine äusserst harte Verbindung, zumal in diesem Contexte, wo die Rede viel ruhiger fortschreitet, und bei Ezech. überhaupt, welcher so abrupte Construktionen nicht kennt. Ferner ist der Sinn auch nach dieser Erklärung sehr matt. Nach demjenigen, was den übrigen Städten gedroht wird, ist man entschieden berechtigt, von Memphis mehr ausgesagt zu erwarten, als bloſs daſs es täglichen feindlichen Angriffen ausgesetzt seyn werde. Man erwartet vielmehr das Resultat dieser Angriffe angegeben zu finden. Dieſs fühlten schon zum Theil die alten Ueberss. Die Peschito: ܬܗܘܐ ܠܡܦܘܠܬܐ. Die LXX.: διαχυθήσεται ὕδατα, vgl. dazu Theodoret (anders erkl. diese Worte Hieron.). Ich schlage deſshalb vor, צרים hier nach dem Aram. ܨܪܐ, spalten, zerreiſsen, davon ܨܪܝܐ, Chald. צריא, scissura, Spalte, Riſs zu nehmen. Ist gleich das Vorkommen eines Verb. צרה, spalten in der St. Sach. 10, 11. (s. das. Maurer) keineswegs gesichert, so darf doch dieser Aramäische Gebrauch bei einem Schriftsteller wie Ezech. kaum befremden. Man übers. also: „Memphis soll werden zu beständigen Spalten", für immer gespalten, zertrümmert. Diese Erklärung empfiehlt sich zunächst durch den Parallelismus: נא תהיה להבקע. Sodann wie in diesem Satze auf die Hebräische Bedeutung von נא (vgl. נוא, הניא) angespielt wird (vgl. Hiller, onomast. p. 572.), so scheint auch hier נוף in gleicher Weise benutzt zu seyn (gleichsam: res agitata). Es soll jetzt gewissermassen den Namen צרי יומם führen. Dieser letztere et-

was auffallende Ausdruck dürfte sich aber wohl am angemesse sten so erklären, dafs darin auf den Namen מצרים Rücksic genommen ist, mit welchem er eine Art von Assonanz bild Die Feste (מצור), welcher Landesname auch von Memphis g (vgl. Champollion, l'Egypte I, p. 340 sq.), soll eine zertrü merte werden, selbst den Namen: Zertrümmerung führen.

17. Die junge Mannschaft von On (Heliopolis) und Bubas soll durchs Schwerdt fallen. Ein wiederum sehr genau zu d Verhältnissen Aeg.'s passender Zug. Die Aegyptische Streitmac war vorzugsweise in Unterägypten concentrirt (vgl. Heere a. a. O. S. 137.), in dieser Zeit um so mehr als die Kriege n Babylon damals vor allen die Pharaonen beschäftigten. Au drücklich angegeben wird bei Herodot II, 166., dafs zu denjenig Namen, welche den Kalasiriern als Aufenthaltsorte angewies waren, auch der Bubastische gehörte. (Nach Jablonsky, voc Aeg., opuscc. I, p. 69 sq. bezeichnet der Name Kalasiri s. v. a. juvenes, die junge, streitfertige Mannschaft — was fr lich unserm בחורים besonders genau entsprechen würde.) H liopolis ist dort zwar nicht mit aufgeführt. Allein dafs es au in militärischer Hinsicht ein wichtiger Posten seyn mufste, erhel schon aus seiner Lage (Strabo XVII, 1, p. 807.: ἡ μὲν οἱ Ἡλιοπολῖτις ἐν τῇ Ἀραβίᾳ ἐστίν). Dafür aber, dafs ein befestigter Ort, eine eigentliche Gränzwehr war, fehlt es nic an positiven Zeugnissen; vgl. Exod. 1, 11. LXX.: καὶ ᾠκοδ μησαν πόλεις ὀχυρὰς τῷ Φαραῶ, τήν τε Πειθ καὶ Ραμεσσῆ καὶ Ὦν, ἥ ἐστιν Ἡλιούπολις, Stra XVII, 1. p. 805.: ἡ τοῦ Ἡλίου πόλις, ἐπὶ χώματος ἀξι λόγου κειμένη. — Die Schreibung der Masorethen ן (Frevelstadt) darf hier nicht angefochten und in און verände werden. Sie bestätigt sich vielmehr a) durch die scriptio און אן, vgl. Genes. 41, 45; 46, 20. b) durch Vergleichung v Jerem. 43, 13., wo gleichfalls auf den im Alterthume hochl rühmten Cultus, Tempel und die Priesterschaft von Heliopo als einen Hauptsitz des Götzendienstes Rücksicht genommen (vgl. Herod. 2, 3. 59. Strabo l. c.). — זנה בשבי תלכנה

LXX.: καὶ αἱ γυναῖκες ἐν αἰχμαλωσίᾳ πορεύσονται. Der Fall gehört zu denjenigen, in welchen das zum Pronomen gehörige Nomen nur aus dem Zusammenhange erschlossen werden kann; vgl. Gesenius, Lehrgeb. S. 740. Hier wird die Beziehung theils durch das Genus des Pron. theils durch den Gegensatz בחורים bestimmt, also: Jungfrauen, Frauen überhaupt. Einfacher jedoch beziehen es andere auf die Städte selbst. Diese mit ihren übrigen Einwohnern (ausser der umgekommenen Kriegsmannschaft) wandern in Gefangenschaft, wie dieſs auch von den Töchterstädten von Daphnis Vs. 18. gesagt wird.

18. Vgl. 32, 7. 8. Das Strafgericht erscheint hier als das Vorbild des allgemeinen Endgerichtes. Es ist sein Vorbote, und darum sieht bereits hier der Prophet jene furchtbaren Naturphänomene eintreten, von welchen das Gericht des Endes begleitet seyn wird, gemäſs der prophet. Verkündigung; vgl. besonders Joel 2, 10; 3, 4; 4, 15. Sach. 14, 6. Streitig ist die Lesart חָשַׁךְ. Die alten Ueberss. haben dafür bereits: חָשַׁךְ, finster ist der Tag, gelesen. Auch in codd. wie Ausgg. findet sich ein Schwanken der Lesart. חשׁךְ erscheint wirklich als das stärkere Wort hier auch das angemessenere. Vgl. 32, 8.: נחתי חשׁך על ארצך. Auch in solchen St., welche dem Propheten hier vorzugsweise vorzuschweben scheinen, ist חשׁך überall gebraucht; vgl. Jes. 13, 10.: חשׁך השׁמשׁ; Joel 3, 4; Amos 8, 9.

תחפנחס ist Δάφναι αἱ Πηλουσίαι, bei Herod. 2, 30. 107. Die besondere Hervorhebung dieser Stadt gründet sich theilweise auf die Bedeutung des Ortes an sich zur Zeit des Propheten. Darauf bezieht sich das: גאון עזה, der Glanz seiner Macht. Daphne war seit Psammetich ein fester Ort, in welchem eine starke Besatzung sich befand (Herod. l. c.). Nach Jerem. 43, 9. hatten hier auch die Könige einen Pallast, obgleich dort nicht ihre eigentliche Residenz war, vgl. Herod. 2, 163., wo es vom Apries heiſst: ἦν δέ οἱ τὰ βασιλήϊα ἐν Σάϊ πόλι μεγάλα ἐόντα καὶ ἀξιοθέητα. Um so weniger kann es richtig seyn, wenn viele nach dem Vorgange der LXX. (ἐν τῷ συντρίψαι με ἐκεῖ τὰ σκῆπτρα Αἰγύπτου) das „Zerbrechen

des Joches Aeg.'s" auf die Vernichtung der Aegypt. Macht, He
scher-Würde überhaupt beziehen, wie z. B. Piscator sa
imperium tyrannicum, quo Aegyptii premunt alios. Diesen G
denken würde der Prophet viel passender an eine wirklic
Hauptstadt und Residenz angeschlossen haben. Vielmehr hat
ner Ort noch ein spezielles Interesse, eine besondere Bedeutu
für unsern Propheten, durch die Geschichte des Jeremias. Hi
hatte dieser, den Aegyptischen Boden betretend, sein gewaltig
Drohwort gegen Aeg. geredet (43, 8—13.). Hier hatte si
eine bedeutende Anzahl von Juden in jener Zeit angesiedelt u
eine neue Heimath gefunden; vgl. Jerem. 44, 1; 46, 14. So v
bindet sich mit diesem Orte für den Propheten die Idee einer E
neuerung Aegyptischer Zwingherrschaft über Israel. Sichtli
erinnert er an Levit. 26, 13.: „ich bin Jehovah, euer Gott, w
cher euch ausgeführt aus dem Lande Aegypten, dafs ihr nic
mehr dessen Knechte seyn solltet und ich zerbrach euer Jo
(ואשבר מטות עלכם) und liefs euch aufrecht wandeln", s
welche St. auch Ezech. 34, 27. sich bezieht. Die alte Verheifsu
lebt jetzt, wo die Zeiten sich wie damals in der Periode här
sten Druckes gestaltet haben, wieder auf. Derselbe Gott wi
wieder, wie einst, seinen Arm Aeg. fühlen lassen und jenes f
Israel so schmachvolle Joch für immer zertrümmern.

Vs. 20—26.

Weissagung aus dem 11ten J. der Gefangenschaft Ez.'s, s
Zeitfolge nach also wieder 29, 1. nahe stehend. Die Veranl
sung dazu ist nicht, wie einige meinen, in der Schlacht bei C
cesium, sondern in der Begebenheit Jerem. 37. gegeben. D
Ereignifs, dafs die Aegypt. Macht scheu vor der Chaldäisch
zurückweichen mufste, sieht der Prophet als ein göttliches Z
chen, ein Unterpfand für die Wahrheit der noch gröfseren bev
stehenden Dinge an.

Schon zerbrach Jehovah den einen Arm Pharaos und no
frisch, völlig ungeheilt ist die Wunde. So gewifs als diefs v
Gott selber kam, will er die Macht des Königs vollends brech
oder, wie der Prophet sagt, beide Arme des Pharao zerb
chen. Aegypten soll zerstreuet werden unter die Völker. D
Schwerdt aber ist dem Nebuk. in die Hand gegeben. Wie sch

jetzt Grofses durch ihn gegen Aeg. ausgerichtet ist, so soll er noch Gröfseres vollbringen. Dazu wird Jehovah selber seinen Arm stärken, ihn ausrüsten und mit siegreichem Erfolge sein Unternehmen krönen.

Cap. XXXI.

ist eine zwey Monate später erlassene Weissagung. Ihr Inhalt zeigt deutlich, dafs sie auf Veranlassung jenes Ausspruches 30, 20 — 26. erfolgt ist. Das prophetische Wort scheint auf ungläubigen Sinn und vielleicht selbst offenen Widerspruch gestofsen zu seyn. Ez. hält es demnach für gerathen, solche Zweifel durch ein kräftiges Wort für immer abzuschneiden. Er verweiset auf die Vergangenheit und zwar nicht etwa eine fern liegende, sondern die noch in frischester Erinnerung lebende Zeit. Was er von Aegypten verkündigt hat, ist nur die Wiederholung dessen, was Assur bereits erlitten hat. Selbst darin gleichen beide einander genau, dafs dasselbe Werkzeug, dieselbe Chaldäische Macht an beiden Reichen den Akt der göttl. Gerechtigkeit vollziehen soll.

Das Stück enthält also eine Parallele Assurs und Aegyptens. Diese Idee ist mehr lyrisch als eigentlich prophetisch durchgeführt. In einer dem Propheten besonders beliebten Weise (s. zu Cap. 17.) wendet er hier die Allegorie, das Bild eines stolzen Baumes, der abgehauen und vernichtet wird, an. In ihr stellt sich Assurs Schicksal dar, dem das Schwester-Geschick Aeg.'s genau in allen Zügen entsprechen soll.

3. Aus der von uns so eben entwickelten Veranlassung der Weissagung ergiebt sich, dafs hier ganz passend Assur erwähnt wird. Man hat aber an dem Worte אשור in jener Bedeutung hier Anstofs genommen, weil die Art, wie die Parallele vom Propheten durchgeführt wird, befremdend erschien. Denn fast in dem ganzen Cap. (Vs. 3 — 17.) ist von Assyrien die Rede und erst Vs. 18. folgt die Anwendung auf Aegypten. Ferner macht schon J. D. Michaelis bemerklich, dafs „sich von Vs. 10. an deutlich zeige, dafs nicht Assyrien, sondern Aegypten selbst der vorhin beschriebene Cedernbaum sey." Allein so richtig jene Bemerkungen an sich sind, so wenig begründet ist doch ihre Auffassung in Bezug auf den Zweck des Ganzen, und die daraus

gezogenen Consequenzen. Denn einmal jene kurze, rasche
dung, womit Ez. sich Vs. 18. an Aeg. wendet, ist theils in
vorangegangenen Schilderung genugsam motivirt, in wel
von Aeg. als einer Parallele zugleich immerfort die Rede
theils in dem besonderen Effekte, welcher gerade in der ku
schlagenden Anwendung liegt. Sodann ist es nicht minder b
sichtigt, in der Durchführung der Parallele es gerade recht
vorzuheben, wie genau Aeg. Assur entspricht, so dafs jed
der Zeichnung Assurs sofort sein Gegenbild erkennen soll.
die Wichtigkeit aber, welche gerade Assurs Geschick für
in den Augen Ez.'s hat, vgl. auch 32, 22 ff. — Hiezu ko
dafs die vermeinten Emendationen oder abweichenden Auffa
gen der St. sämmtlich bisher verunglückt und unstatthaft
Am annehmbarsten erscheint noch die Erklärung des W
אשור entweder als Partic. Pass. (אָשׁוּר) nach dem A
أَثْبَر, electus, excellens (vgl. Jen. Lit. Zt. 1811. Nr. 73.).
als Adjektiv in der Bedeutung: rectus, von אשר, gerade
(vgl. Meibom, van. in cod. Hebr. interpr. spec. III, p.
oder als Bezeichnung einer bestimmten Art Ceder, nämlich
höchsten ihrer Art (Ewald). Gegen alle diese Erklärun
spricht aber schon theils die Stellung des Wortes אשור
ארז, theils das בלבנון, da gerade in der Bezeichnung
Ceder als einer Libanon-Ceder das Ausgezeichnetste liegt,
ches man von einer Cedernart rühmen kann. — Ueber ום
vgl. zu 19, 11.

4. Dem Propheten schwebt schon hier, wie sich Vs.
noch klarer herausstellt, die Schilderung des Paradieses
vgl. zu 28, 13. Hieraus erklärt sich die Erwähnung des „
sers" und der „Ströme", wobei es ganz gegen die hier st
festgehaltene Allegorie verstöfst, dabei an wirkliche Ströme
mentlich den Tigris und Nil zu denken (wie z. B. Rosen
Aus jener Annahme erklärt sich der sonst dunkle Ausdruck
kommen. Nicht blofs Wasser gewöhnlicher Art, sondern
wahre Fluth, תהום, hatte diese Ceder genährt und ihr W
thum und Gedeihen befördert. Diese Wassersfluth theilt sic
mehrere einzelne Ströme, von denen es heifst: „mit ihren Stri

ging sie rings um ihre Pflanzung (die zu ihr gehörige Pflanzung), und sandte ihre Kanäle nach allen Bäumen des Feldes.“ Die Fluth entspricht hier ganz dem von Eden ausgehenden Strome Gen. 2, 10 ff., welcher sich in vier Arme theilt und mit diesen vier Strömen den Garten Gottes, die Pflanzung Jehovas wässert. Gegen die gewöhnliche Fassung dieser St. der Gen. bemerkt Köster Erläutt. S. 162. mit Recht: „Es wäre sonderbar, wenn Ein Strom ungetheilt einen Garten wässern sollte. Die Erzählung sagt aber auch etwas ganz Anderes: ein aus Eden kommender Strom wässerte den Garten, indem er sich beim Eintritte in denselben in mehrere (vier) Bäche zertheilte und durch diese den Garten nach allen Seiten hin wässerte; vgl. Homer Od. 5, 70.“ Diese Erklärung bestätigt sich zugleich durch unsre St., nach welcher schon so von Ezech. die Mosaische Darstellung aufgefaſst wurde; vgl. auch 34, 29. — Ganz unnöthig ist es mit Ewald הלך für das Hiphil הוֹלִיךְ zu nehmen (sie trieb ihre Ströme um ihre Pflanzung), da es gar kein Bedenken hat, את hier als Präposit. zu fassen und dieſs den passenden Sinn: „mit ihren, den zu ihr gehörigen, aus ihr entspringenden Strömen“, wie nämlich in der Schilderung des Paradieses, giebt.

5. ממים רבים בשלחו, ob der vielen Wasser bei seinem Aussenden, d. h. indem der Baum seine Zweige nach allen Seiten aussandte. Unrichtig beziehen das בשלחו einige wie noch Ewald auf תהום Vs. 4.: indem die Fluth ihre Wasser nach allen Seiten hin entsandte. Dieſs wäre eine matte Wiederholung von Vs. 4. Auch weiset das Genus hier am natürlichsten auf ארז hin. So entsteht der schöne Sinn: das Reich erfreuete sich in seinem Wachsthume sichtlich eines höheren Beistandes, vermöge dessen es zu so ungewöhnlicher Gröſse und Herrlichkeit gelangte.

6. 7. Völker wurden unter diesem Scepter in Menge vereinigt und fanden hier Schutz und Sicherheit. Einen erhabenen schönen Anblick gewährte dieses Reich. — כל גוים רבים, allerlei groſse, mächtige Völker, Völkerschaaren.

8. 9. Mit besonderem Nachdrucke ist das בנן אלהים von ארזים getrennt: „Cedern — selbst solche wie sie im Garten

Gottes sich fanden.“ Ueber עמם vgl. 28, 3. Die Zweige jen
wurden sogar nicht erreicht durch die sonst als die schönst
und gröfsten bekannten Bäume, Cypressen und Platanen. W
konnte es fehlen, dafs ein so wunderbar alle überragendes Rei
von den übrigen Mächten und Königen der Erde beneidet wurde

10—14. Ausführlich wird hier die Sentenz mitgetheilt, we
che Jehovah damals über Assyrien aussprach, als genau entspr
chend dem jetzt über Aeg. verhängten Strafgerichte. (Die Form
ואתנהו u. s. w. sind daher durchaus nicht zu ändern.) Go
beschlofs es zu liefern in die Hand seines furchtbarsten Feinde
Gepredigt sollte durch seinen Untergang werden die Strafe fi
seinen Frevel. Dieser bestand in dem ungeheuren, sich gege
Gott auflehnenden Uebermuthe Assurs. Vgl. Jes. 10, 5 ff. „De
Fürst, Führer der Völker“, אל גוים, ist Nebukadneza
So übers. richtig schon die LXX.: ἄρχοντος ἐθνῶν. Vie
codd. haben f. אל die scriptio איל, dem Sinne nach ebenfal
richtig. Denn mit Recht unterscheidet Hitzig z. Jes. S. 11
ein doppeltes אל. אל ist eigentlich und überall: Gott. Au
nahmsweise steht אל f. princeps, dux, in einer Anzahl von St
len, wo es sich aber stets auf איל, Widder, zurückfüh
Gerade diese Darstellung, das Bild des Widders für Fürste
Vornehme ist bei Ez. häufig; s. 34, 17; 39, 18.; vgl. meine
Comment. z. Dan. S. 257 ff. Zu unsrer St. vgl. noch 32, 21
אלי גבורים (wo gleichfalls so wie hier das Jod quiescirt
32, 2.: כפיר גוים. Hieraus erklärt sich Vs. 14.: „dam
nicht sich erheben ihre Fürsten in ihrem Stolze, alle Trinker d
Wassers.“ עמד kann hier f. קום genommen werden: sich e
heben, wie es bekanntlich in den späteren BB. häufig steh
Die Peschito: ܢܬܩܘܡ. Indefs steht עמד in dieser Bede
tung bei Ez. gerade nicht. Man nimmt es besser daher f. pe
stare, bestehen, feststehen, verharren; vgl. Ez. 13, 5; 21, 2
Jerem. 32, 14., wie im Lat. stare mit dem Nebenbegriff d
Dauernden, Fortwährenden gebraucht wird; s. Ovid. Fast. 5, 38
Broukhus. ad Tibull I, 7, 92. „Sie sollen nicht bestehen
ihrem Uebermuth“ ist hier also s. v. a.: sie sollen aus ihr

Sicherheit, ihrem sicheren Bestehen, worin sie sich gegen alle Angriffe geschützt wähnen, gerissen werden. Vgl. 33, 26.: „ihr steht (fest, sicher, gestützt) auf eure Schwerdter“ d. i. voll stolzen Vertrauens auf dieselben. Auch so entspricht das parallele Glied: לא יגבהו בקומתם dem unsrigen. „Alle Wassertrinker“ entsprechend dem „alle Bäume des Wassers“, also noch aus Beibehaltung des Bildes geflossen, enthält einen bittern Sarkasmus auf den Uebermuth. Sie trotzen auf ihre Macht und Stärke, welche sie doch nur dem göttlichen Beistande und Segen verdanken. — Unter den Neueren ist dieser Satz vielfach mifsverstanden. Rosenm. nimmt אליהם f. die Präpos. אל mit dem Suff.: „und nicht zu ihnen sich halten (auf sie vertrauen) alle Wassertrinker.“ So wird der Parallelismus ganz zerstört. Maurer übers. gar: ut non perstent terebinthi eorum in altitudine sua. Beide Ausll. haben die enge Beziehung des אליהם auf אל גוים Vs. 11. ganz verkannt. Ewald nimmt עמר hier wie קום mit dem Objekte der Person verbunden f. bestehen d. i. bestreiten und übers.: „damit — keine Wassertrinker ihre Götter in ihrem Stolze bestreiten“, was sich weder durch Analogieen noch dem Sinne nach rechtfertigen läfst.

15. Schilderung des Strafgerichtes selbst. Jehovah veranstaltet einen Straftag und an demselben wird zunächst jener alte göttliche Beistand und Segen der Assyr. Macht versagt. תהום kann nur wie auch das נהרותיה zeigt, auf Vs. 4. zurückgehen. Die göttlichen Heilsquellen und Spenden versiegen. Jehovah bedeckt mit Trauer (das האבלתי כסיתי bildet als Asyndeton Einen Begriff: in Trauer hüllen) die Fluth d. h. er läfst sie versiegen, so dafs sie aufhört zu strömen; vgl. das parallele: אמנע und יכלאו; vgl. ähnliches Jes. 24, 4. 7. Joel 1, 10. Mit dem Cedernbaume trauert zugleich der ganze Libanon; alle übrigen Cedern desselben, sie leiden mit, verschmachten (עֵלְמָה f. עֵלָמָה vgl. Ewald Gr. §. 369.) d. i. die übrigen Völker werden mehr oder weniger von jenem Untergange berührt von Entsetzen ergriffen über das jenem gröfsesten Reiche widerfahrene Unheil.

16. Dieser letztere Gedanke wird hier noch in eigentlicher

Rede wiederholt, um den neuen daran zu schliefsen, dafs eben grofse Freude in der Unterwelt über jenen Sturz entsteht, früher Erschrecken auf Erden; man vgl. ganz denselben Ged ken Jes. 14, 9. 10. Nun ist jenes mächtige Reich, jener gew tige König auch denen im Scheol gleich geworden zum Frohloc der finsteren, grausigen Todtenwelt. וינחמו consolationem v ex hoc interitu accipient. Solamen miseris socios habuisse ma rum; cf. 14, 22. 23. Michaelis.

17. Völlig gleichgestellt ist hier in der Unterwelt All Ohne Unterschied gesellt sich der König hier jenen andern i vorausgegangenen gestürzten Mächten (Vs. 16.) zu, wie di einst andern Gefallenen zugesellt wurden. Und mit jenem Kön fällt auch seine ganze Macht, die einst so sicher unter sein Schutze wohnte. Von ihr bleibt keine Spur ihrer ehemali Herrlichkeit nach. Das זרעו übers. die LXX. τὸ σπέρ αὐτοῦ, so auch die Pesch. und darnach will Ewald les זְרֹעוֹ. Scheinbar liefse sich diefs durch das Vorbild Jes. 21. 22. rechtfertigen. Allein der Prophet blickt offenbar Vs. 6. zurück, und darnach entspricht: sein Arm, seine Mac Streitkraft dem כל גוים רבים.

18. Vgl. zu Vs. 3.

Cap. XXXII.

enthält zwey spätere, und zu verschiedenen Zeiten verfafste K gelieder auf den Untergang Aegyptens, Vs. 1—16; 17— Dergleichen liebt schon der Prophet an sich; vgl. cap. 19. H steht demselben wohl noch besonders Jes. 14. vor Augen, welc mit grofsem Unrecht von Neueren wie Hitzig, Jes. S. 1 Ewald, S. 397. als eine Nachahmung unsrer Lieder betrach wird. Denn schon am Schlusse der vorigen Weissagung 31, sieht Ez. auf jenes Stück zurück. Hier nimmt er davon Ver lassung, da Aeg. ihm ganz wie ein zweytes Babel erschei dasselbe weiter auszuführen. Gerade aber diese erweiterte lage, wornach hier der Gegenstand behandelt ist, zeigt sch hinreichend die spätere Abfassung unsers Abschnittes. Imit nostrum carmen elegantissimum Jes. XIV. quisque intelligit,

facit id suo more ita ut non minus ac in illo ingenii fertilitas, sermonis copia et sententiarum variatio sit admiranda. Dathe.

Das erste Lied knüpft an die Weissagung Cap. 29. an und entwickelt zuerst weiter das Bild vom Ungeheuer im Meere, welchem es sodann die eigentliche Rede folgen läfst (Vs. 2—10; 11—16.).

2. „Da jedes Trauerlied in seiner Haltung sich nach dem Wesen und Werthe des Gefallenen richten mufs, so geht dieses sogleich von der Frage aus, ob Pharao, wie man zunächst von einem Könige erwartet (19, 3; 38, 13.) wirklich einem jungen Löwen unter den Völkern gleiche — da er doch vielmehr nur dem mit Maul und Füfsen die Ströme, die frischen Wasser und Lebensquellen der Völker verderblich umwühlenden, alles Reine trübenden Krokodile zu vergleichen sey? — Aber wenn er nichts ist als das, so mufs er auch wie ein solches Ungeheuer enden." Ewald. Vgl. 29, 3.

3. 4. So übernimmt denn Jehovah selbst das Strafamt, und läfst das See-Ungeheuer fangen mit Netzen und auf's platte Land hinwerfen als Beute und Speise der Thiere. Die Worte בקהל גוים רבים sind weder als blofse Ausschmückung und nur zum Bilde gehörig anzusehen (Rosenm.), noch Bezeichnung der Chaldäer (Ewald), sondern nach Vs. 9. 10. zu verstehen. Zuschauer dieses Ereignisses sind die Völker des Erdkreises. Ihre Empfindungen dabei schildert der Prophet später.

5. 6. Dem בשר entspricht das stärkere רמות, abzuleiten von רום. Im Hebr. wechseln die auch der Bedeutung nach genau zusammenhängenden Formen רום und רמם mehrfach. So bei Ezech. selbst; vgl. 10, 15. 17. 19. Im Syrischen wird ܪܡܡ vom Aufschwellen, Eitern der Geschwüre gebraucht; vgl. Castelli lex. p. 860. Mich. Darnach bezeichnet רמות einen faulen Körper, in Verwesung begriffenen Leichnam. Ganz so steht im Arab. رمم, von verweseten Leichen, vita Timuri II, p. 508, l. 4. ed. Manger. Vgl. Koran Sur. 51, 42. Hinckelm., Schultens, ad Job. II. p. 568. Dieſs ist allein dem Contexte angemessen. Zu verwerfen sind dagegen die Ableitungen von רום, hoch seyn (Luther: mit deiner Höhe), oder

von רמה, projicere (also: prostratio tua, wie Jarchi), oder die Erklärung nach dem Arab.: reliquiae, die Ueberbleibsel (wie Michaelis, suppl. VI, p. 2246.), oder gar eine Aenderung der Lesart: רְמוֹת, wie schon einige codd. bei Kennikott haben. — Ich tränke die Erde mit deiner Strömung, ob deines die Berge deckenden Blutes. צפתך verbindet man gewöhnlich eng mit ארץ und erkl. darnach wie noch de Wette: das Land darin du schwimmst. Allein statt des Landes hätte dann doch der Fluſs erwähnt werden müssen. Auch heiſst צוף nie geradezu schwimmen. Denn 2 Regg. 6, 6. bedeutet הציף ebenfalls: flieſsen machen und ist absichtlich statt שׁחה gebraucht. Nicht besser ist die Erkl.: terra inundationis tuae, etwa in dem Sinne Kimchis, daſs das früher vom Flusse getränkte Land jetzt von dem Blute des Thieres getränkt werde. Denn dieſs wäre tautologisch gesagt nach dem צמה השקיתי, von צוף, trieſen (vgl. Thren. 3, 54. und im Talmud. vgl. Buxtorf. lex. p. 1898.), davon צפה das Trieſen, von dem sich ergieſsenden Blutstrom. מרמך dient aber nicht, wie noch Ewald meint, zur bloſsen Erklärung des seltenen צפתך, wogegen schon die in dem Falle einer Apposition ganz unpassende Präpos. מן spricht, sondern מן heiſst hier: aus Veranlassung, vermöge des Blutes, welches nämlich selbst die Berge erreicht und folglich das Land füllet.

7. 8. Vgl. 30, 2. 18., welche Stellen hier weiter ausgeführt sind. Das gewaltige Strafgericht, als ein Abbild und Vorgänger des End-Strafgerichtes, kündigt sich an durch gewaltige Natur-Phänomene, wie dieſs hier mit dichterischen Farben geschildert wird; vgl. ähnliche St. aus Arab. Dichtern z. B. Motenabbi bei Köhler, obss. philol. in sel. loca s. cod. p. 44 sq., wo freilich dergleichen Schilderungen rein dichterische Bedeutung haben, während hier in ihnen eine bestimmte ethische Idee und Anschauungsweise hervortritt. — Aecht poetisch ist übrigens die Wendung, daſs beim Erlöschen dieses Lichtes auf Erden (בכבותך) die Himmelslichter mit erlöschen. Das: „bei deinem Erlöschen“

ist concis gesagt f.: „beim Erlöschen deines Lichtes“, vom Aufhören des Glückes, der Freude, vgl. Hiob 18, 5.: „das Licht der Gottlosen wird verlöschen und nicht glänzen die Flamme seines Feuers“, wo Schultens, p. 440. sehr passend das Arab. شهاب, flamma in dem Sinne: fortuna splendida vergleicht und durch Beispiele erläutert.

9. 10. Jene Trauer der Natur ist aber nur der Abdruck des ihr ganz entsprechenden Entsetzens, welches bei dieser Kunde von Aeg.'s schmählichem Untergange die Völker ergreift. „Indem ich bringe deinen Untergang unter die Völker.“ Statt שִׁבְרֵךְ ist weder שִׁבְרֵךְ, die Kunde von dir, zu lesen, noch der Gedanke überhaupt bloſs: „die Kunde von deinem Untergange.“ Richtig vielmehr die LXX.: ἀνάγω αἰχμαλωσίαν σου εἰς τὰ ἔθνη. Vgl. 29, 12. Ubi captivi Aegyptii in terras longinquas abducti, certum attulerint nuntium cladis.“ Grotius. Die Trümmer der alten Herrlichkeit Aeg.'s, verstreuet unter die Völker, sind selbst die Unglücksboten.

11 ff. In eigentlicher Rede erklärt sich der Prophet nun über dieses Verderben Aeg.'s. Er überschauet den ganzen Zustand desselben in seiner zukünftigen Gestaltung. Es muſs vor allen eine gründliche Demüthigung, ein förmliches Brechen der heidnischen Macht eintreten, ehe an einen besseren Zustand gedacht werden und jene Periode beginnen kann, welche schon Jesaia Cap. XIX. auch für Aeg. als Zeit des Heiles geweissagt hatte.

12. 13. Nicht nur eine von höchst gewaltthätiger Hand ausgehende Vernichtung der Macht Aeg.'s im Allgemeinen muſs und wird zu jenem Zwecke erfolgen, sondern auch speziell eine solche Ausrottung derselben, daſs kein Fuſs mehr die Wasser-Fülle des Nil trüben soll. Letzteres mit Bezug auf Vs. 2., wo das Trüben des Wassers als Bezeichnung des wilden, ungestümen Trotzes und Hochmuthes erscheint. Diese Richtung ist es gerade, welche radikal gebrochen werden muſs, damit es nicht mehr als ein gegen Gott empörtes Reich, sondern als ein Reich, worin sich dessen Herrlichkeit offenbart, sich darstelle. Zu eng und die eigentliche Bedeutung des Bildes verkennend erklären Grotius, Coccejus u. a. dieſs vom Aufhören kriegerischer Unternehmu-

gen (cessent expeditiones bellicae Aegyptiorum, per quas omni fuerant confusa).

14. אז, dann erst will ich sich abklären lassen ihre Wa ser (eigentl. sich setzen, senken, näml. um rein vom Schlamm Schmutze zu werden, vgl. 34, 18.). Das Bild von Vs. 13. i hier anders gewendet. In der Verwüstung Aeg.'s sind seine Wa ser getrübt, von den feindlichen Heeresschaaren, welche in da Land dringen und alles mit den Gräueln der Zerstörung erfüllen So soll also diese Trauerzeit als Vorbereitung einer besseren Pe riode dienen, in welcher nicht nur jener Zerstörung ein End gemacht, sondern auch ein positiver Segen dem Lande beschiede seyn wird. Unrichtig auch hier wieder Grotius: quiescen illi populi a vi Aegyptia, welches nicht zu dem: „ich will ihr Ströme gleich dem Oele fliefsen lassen" pafst, sofern dieſs nu auf Aeg. selbst bezogen werden kann. Diese Worte werden g wöhnlich falsch erkl. vom ruhigen, langsamen, ungetrübte Fliefsen (wie noch z. B. Rosenm.). Dieſs würde aber eine seh matte Wiederholung des vorigen Gedankens seyn und überdie ein im Hebr. gar nicht übliches Bild enthalten. Vielmehr stel wegen des Reichthums Palästinas an Oel und seines Werthes da selbst Oel im Hebr. als Bild des göttlichen Segens; vgl. Joel 2, 1 und Credner z. Joel S. 130 ff. Ströme, die gleich dem Oel da hinfliefsen, sind solche, welche gleichsam statt des Wassers O enthalten, so ergiebig und Frucht bringend sind, als spendete sie selber Oel. Dieſs pafst trefflich auf den Nil, welchem gerad als dem gröfsten Segenspender des Landes die Aegypter göttlich Ehre erwiesen; vgl. Drumann, Unterss. üb. die Inschrift v. Ro sette S. 99 ff. Wilkinson, II, 2, p. 291 sq.

15. Dieser bevorstehende Segen hängt nach göttlichem Rat schlusse aufs Engste mit Aeg.'s Demüthigung zusammen. Dah בהתי, indem ich gebe, so dafs in dem Senden der Strafg richte zugleich eine Verheifsung enthalten ist und die Wahrh tigkeit und sichere Realisirung derselben mit gesetzt ist. Vg übrigens 12, 19.

16. Das Klagelied sollen die Klageweiber der Völker, nä lich der übrig bleibenden und an Aeg.'s Untergang besonder Antheil nehmenden Völker, anstimmen, also zugleich ein recht a gemeines, weithin verbreitetes Klagelied. Der Gedanke ist de

selbe wie 19, 14. Sicher soll die Weissagung eintreffen. Zum Zeichen dess fordert der Prophet schon jetzt die Klageweiber auf, in das Lied einzustimmen. Es gab zu diesem Geschäft nicht blofs Weiber, sondern auch Männer, Sänger des Trauerliedes; vgl. 2 Chron. 35, 25., doch waren jene wohl die vorzugsweise damit beschäftigten; vgl. Jerem. 9, 17; Matth. 9, 23. Hier ist nun der Ausdruck offenbar doppelsinnig, wie Vs. 18. zeigt. Die „Töchter der Völker" sind an dieser St. die Bürger, die Einwohnerschaften, die einzelnen Völkerstämme selbst (vgl. Jerem. 14, 17.). So soll auch schon hier der Ausdruck wohl den allgemeinen Wiederhall andeuten, welchen bei den Völkern die Kunde und Klage über Aeg.'s Fall finden wird.

Vs. 17—32.

Dieses zweyte schöne Klagelied wird treffend von Ewald bezeichnet als ein „dumpfes schweres Grablied, welches die grofse Tragödie beschliefst." Der Prophet nimmt den am Schlusse von Cap. 31. ausgesprochenen Gedanken wieder auf und führt denselben in ächt dichterischer Weise aus. Das Lied besteht nämlich aus sechs regelmäfsigen Strophen, in welchen der gleichförmige, schwerfällige und monotone Charakter der Klagelieder sich ganz und gar ausprägt. Aegypten wird verglichen mit andern nicht minder schmählich untergehenden Völkern. Diese harren bereits in der Unterwelt Aeg.'s (vgl. Jes. 14, 10 ff.) und stehen zu seinem Empfange bereit. Sie alle sind Zeugnisse, Denkmäler der göttlichen Strafgerichte, wie sie bereits über die Erde und die noch so hoch gestellten Mächte derselben ergangen sind. So soll es auch mit Aeg. enden.

17. 18. Das Lied kündigt sich hier seinem wesentlichen Charakter nach sofort an. Der Prophet soll ein Grablied verfassen und dabei in der inneren Anschauung Aeg. und die Töchter herrlicher Völker ins Grab senken. Diese Anschauung ruht auf dem ächt prophetischen Bewufstseyn der Identität des göttlichen Willens mit der prophetischen Verkündigung. Dieſs Wort des Propheten soll als ein ächt göttliches Wort die heidnischen Mächte in den Scheol hinunterstürzen. So ganz im Namen Gottes auftretend und redend spricht Ez.: „stürze hinab Aeg. und die Töchter herrlicher Völker in die Unterwelt." Die בנות גוים sind

nicht, wie noch z. B. Rosenm. meint, gentes, quae aut Aegyptiorum suberant imperio, aut cum Aegyptiis foedus et societatem inierant. Von diesen ist hier gar nicht die Rede, wie dies Cap. 30. der Fall ist. Dazu kommt, dafs Vs. 29 ff. Völker erwähnt werden, deren Untergang noch erst bevorsteht und als solcher auch Cap. 25. von Ez. geweissagt ist. Das Lied selbst zeigt, wie auch das Prädikat ערלים und das ממי נעמת Vs. 19 lehrt, dafs die dort namhaft gemachten Völker, Assur, Elam u. s. w. zu verstehen sind. Diese alle stürzte Jehovas Wort in die Unterwelt: dies Wort spricht auch hier der Prophet aus, mit jener Verkündigung des Unterganges zugleich die über Aegypten verbindend. Das prophetische Wort fafst alle jene Völker in Ein Moment zusammen. Sie erscheinen durch denselben Ausspruch gestürzt. Denn der Untergang des einen steht mit dem des andern in einem höhern nothwendigen Caussalitäts-Verhältnisse. Vor dem gotterleuchteten Blicke des Propheten liegen aber diese Ereignisse gerade in dieser ihrer innersten Verbindung da, nicht etwa als blofs einzelne, in der Zeit auseinander fallende Begebenheiten, sondern als solche, in denen sich eine und dieselbe That der göttl. Gerechtigkeit manifestirt, deren Proklamation hier der Prophet zu übernehmen sich gedrungen fühlt.

19—21. Erste Strophe. Der Prophet sieht den Moment des Unterganges und schildert ihn in der Beziehung, wie hier so ganz auf gleicher Linie mit den übrigen Völkern Aeg. steht. „Vor wem bist du lieblicher?“ nämlich jetzt, in dem Momente wo das Strafgericht vollzogen wird. Da verschwindet jeder Vorzug der Schönheit, den man vielleicht Aeg. einräumen könnte. Auch jene andern Völker, die sofort aufgeführt werden, waren einst herrliche Völker, Vs. 18., und sind jetzt Gegenstände des Abscheues und Entsetzens. Falsch Ewald: „vor wem wärest du glücklicher?“ — Auch an Aeg. ergeht jetzt nämlich der Befehl Gottes, sich in der Unterwelt bei den übrigen „Unbeschnittenen“ zu betten. Das ערלים enthält zugleich den Grund, warum jener Befehl ertheilt wird und die Schönheit Aeg.'s eine vergängliche ist. Der heidnischen Macht inhärirt die Idee des Untergangs als eine nothwendige: es ist die göttliche Bestimmung des Heidenthums sich nicht in seiner Stärke zu behaupten. Daher Ein gemeinschaftliches Loos hier der einzelnen Reiche wartet. — „In

Mitten der Schwerdtdurchbohrten fallen sie.“ Medium non solum in publico et manifestum fore judicium, sed etiam communem omnium conditionem significat, sagt Calov treffend. Zu diesem Zwecke ist bereits das Schwerdt übergeben dem Vollstrecker des Gerichtes und gleichsam vor den Augen des Propheten schleppt man die Aegyptische Heeresmacht zum Tode, in die Unterwelt. Nach der Punktation der meisten codd. ist die Form מָשְׁכוּ Imperat. für: מְשָׁכוּ (Exod. 12, 21.; vgl. Gesen. Lehrg. S. 305.) und dieſs ist wirklich das mehr poetische. Der Prophet sieht und hört, wie der mit dem Schwerdte Gottes (vgl. Cap. 21.) bewaffneten, den Willen des Herrn vollziehenden feindlichen Schaar zugerufen wird, die Aegypter gleich zum Tode verurtheilten Verbrechern zum Tode geschleppt werden. Der häufige Wechsel der Personen kann aber hier im Eingange des Liedes, wo die besonders heftig erregte Sprache den ganzen Affekt des Propheten zeigt, nur angemessen erscheinen.

In der Unterwelt reden den Pharao die übrigen Fürsten an, begrüſsen ihn, ganz nach Jes. 14, 9 ff. Aus der Benutzung dieser St. erklärt sich auch der unbestimmte Ausdruck: יִדַּבְּרוּ לוֹ, sie reden ihn an, nämlich mit schadenfroher Bewillkommnung, wie dieſs bei Jes. weiter ausgeführt ist. Das לוֹ bestimmt sich seiner Beziehung nach aus dem Subjekte אֵלֵי גִבּוֹרִים, vgl. darüber 31, 11. — Es sollte eigentlich die Anrede selber folgen. Allein ihre weitere Ausführung paſst hier nicht zum Zwecke des Propheten. Angedeutet wird aber doch der Inhalt derselben durch die Worte: „sie stiegen hinab, sie liegen da die Unbeschnittenen, die Schwerdtdurchbohrten“, worin nochmals an das völlig gleiche Geschick Aeg.'s mit den übrigen von Gott gerichteten Völkern erinnert wird. Gerade diese Gleichstellung halten sie nunmehr dem übermüthigen Pharao zu seiner Demüthigung schadenfroh vor.

22. 23. Zweyte Strophe. Assyrien kommt hier zunächst in Betracht, die alte im Kampfe mit Aeg. begriffene Macht, von welthistorischer Bedeutung, und gleichsam schon längst ein Raub des Todes geworden. — Das: „Rings um Assur sind seine Gräber“ wird gewöhnlich falsch erklärt nach Grotius: jacent in turba mortuorum. Die Redensart wechselt mit der: seine

Schaar ist um ihr Grab; vgl. Vs. 23. 24. 25. 26. Darnac sind also die Gräber und die Leichen getrennt zu denken, d. l als durchs Schwerdt Gefallene, gewaltsam Umgekommene sin sie unbegraben, 29, 5. und das traurigste Loos im Tode (vg Winer, Real-WB. 1, S. 173.) ist also ihr Theil. Der Proph sieht jene Abgeschiedenen voll Jammer neben ihren Gräbern un vergebens auf die Ehre des Begräbnisses harrend. „Desse Gräber gestellt sind in der äussersten Tiefe.“ Di Assyrische Macht hat ihre Stätte in dem äussersten Ende de Unterwelt, ihre Leichen finden sich in den schaurigsten Gebiete des Scheol. Der Ausdruck ירכתי בור ist aus Jes. 14, 15. ent lehnt, wo er als Steigerung der Idee des Scheol erscheint. M Recht sagt Ewald, der Assyrer erscheine am tiefsten in di Hölle gesunken, weil am schuldigsten. Die Schuld besteht abe in diesem Zusammenhange speziell in dem Uebermuthe, in küh ner, selbstsüchtiger Vermessenheit, worin Assur auf den Gipfe seines ehemaligen Glanzes gestiegen war.

24. 25. Dritte Strophe. Mit Assur verbindet Ez. sehr pas send Elam, jenes kriegerische, eroberungssüchtige Volk, welche dem Assyrischen Reiche einverleibt, als einer seiner mächtigste Bundesgenossen erscheint; vgl. Jes. 22, 6., wobei aber nich nöthig ist anzunehmen, dafs Nebuc. die Elamiter unterjochte, wel che zur Zeit Ez.'s vielmehr zum Medischen Reiche gehörten; vgl den ausführlichen Nachweis in meinem Comment. z. Danie S. 544 ff. Verloren hatte damals Elam seine alte berühmte Selbst ständigkeit, gleich Assur war es die Provinz eines andern mäch tigen Nachbarstaates geworden und zwar bereits durch Assyrien selbst. — Und sie trugen ihre Schande mit andern in die Gruft Hinabgestiegenen. Die Schande ist die Strafe für den alten Uebermuth, das jammervolle Loos, welches ihnen jetzt zugefallen ist, indem nun alle Prahlerei verstummen mufs und die furchtbarste Demüthigung erfährt.

26—28. Vierte Strophe. Meschek und Thubal, die Moscher und Tibarener (vgl. 27, 13.) erscheinen hier gleichfalls als eine gebrochene Macht. Wir finden sie in der Geschichte als Tribut zahlendes, dem Persischen Reiche unter Darius Hyst. unterthäni ges Volk (Herod. 3, 94.) und darnach kann ihre frühere Unter werfung bereits durch Assyrer und Babylonier füglich erfolg

seyn. Mit Unrecht denkt Ewald dabei an die „Skythen, welche unter Josia eingebrochen waren.“ Zu den Skythen werden diese Völker nie gerechnet und nur vermuthungsweise hat Lassen, die altpers. Keilinschriften v. Persep. S. 92 ff. diese Ansicht vorgetragen, aber wohl nur zu Gunsten seiner Hypothese über die Xunas (richtiger Yunas d. i. Javanim, Griechen) der Keilinschrift, vgl. darüber Beer in d. Hall. Lit. Zt. 1838. Jan. Nr. 5.— „Und sie sollten nicht ruhen mit (andern) gefallenen Helden von den Unbeschnittenen, welche zum Scheol hinabstiegen, mit ihrem Kriegsgeräth, und unter deren Häupter man ihre Schwerdter legte und auf deren Gebeine ihr Frevel kam, denn sie waren ein Schrecken von Tyrannen im Lande der Lebendigen?“ Der Sinn: jene Völker gleichen nun andern früher gefallenen Mächtigen der Erde, deren Loosung Gewaltthat war; sie können unmöglich ein besseres Loos erwarten. (Das ולא ist nothwendig interrogativ zu fassen). Dem Propheten schweben dabei Stellen wie Gen. 6, 4; 10, 9 ff. vor. Selbst der Ausdruck גבורים נפלים spielt darauf an, wie schon die LXX. (*μετὰ τῶν γιγάντων τῶν πεπτωκότων ἀπ' αἰῶνος*) richtig erkannten. Das Charakteristische und hier in Betracht Kommende bei diesen Gewaltshabern ist der Uebermuth, die Unterdrückung Anderer, die freche Empörung gegen Gott. Als solche Denkmäler ihres Frevels sind ihnen ihre Waffen, ihre Schwerdter beigegeben — eine Anspielung auf die Sitte, den gefallenen Helden ihre Waffen ins Grab mitzugeben. So erzählt Plutarch im Theseus vom Grabmal desselben: *εὑρέθη δὲ θήκη μεγάλου σώματος, αἰχμή τε παρακειμένη χαλκῆ καὶ ξίφος* (s. Dougtaei anall. ss. p. 281 sq.). Im Homer werden die Waffen der Helden mit diesen selbst verbrannt; vgl. Feith, antiqq. Hom. p. 110.). Vgl. noch Diodor. Sic. 18, 26; Arrian 1, 5. Virgil. Aen. 6, 233. Eben so werden bei den Morgenländ. Völkern Reiche oder Helden mit ihrem Waffenschmuck begraben; vgl. Chardin, voy. IV, p. 107. Tavernier, I, p. 284. Nach der Denkungsweise des Alterthums lag darin eine hohe Ehrenbezeugung gegen den Verstorbenen. Aber vom ethischen Standpunkte des Propheten liegt in dieser Sitte gerade ein Zeugnifs gegen solche Machthaber und Gewaltige. Die Waffen, die Werkzeuge der Gewaltthat, sind darnach Denkmäler ihres Frevels, und dieser bedeckt noch selbst ihre Gebeine.

Unzertrennlich sind sie und ihr Frevel mit einander verbun
es ist, als könnten sie davon selbst im Tode nicht lassen,
stehen also diejenigen, welche unbegraben daliegen, in o
Schande mit denjenigen, welche auch noch so prächtig beste
doch in der Art und Weise ihres Grabes schon ihre Schu
offenbaren, auf gleicher Linie, beiden gebührt im Scheol das
Loos. Um so zuversichtlicher kann an Aeg. sich wend
Vs. 28., der Prophet verkündigen, dafs auch dieses in glei
Weise zerbrochen, vernichtet werden und an denselben Be
mungsort gelangen soll.

29. 30. Fünfte Strophe. Der Gesichtspunkt des Proph
wird hier ein eigentlich prophetischer. Daher das שמה, d
hin, nämlich gehören ebenfalls. Schon sieht Ez. eine R
Völker, denen er Verderben verkündigt hatte, ebenfalls jenes
schick theilen. Ez. nennt bei den Edomitern Könige und F
sten neben einander, sofern nämlich nach der Verfassung
selben neben der königlichen Würde noch Phylarchen (פים
sonst genannt, hier נשיאים, wie diese Ungenauigkeit bei
tern Schriftstellern, vielleicht auch weil jene Benennung bei
Edomitern selbst ausser Gebrauch gekommen war, sich s
noch findet: vgl. das Umgekehrte b. Sach. 9, 7; 12, 5. 6.)
standen; s. Hengstenberg, Beitr. 3, S. 292 ff. — בורתם
in fortitudine, s. non obstante fortitudine sua, vs. 30. cf. Jer
9, 22. Mich. — Die Fürsten des Nordens sind
näher zu bestimmen durch den Zusatz: „und alle Sidoni
Darnach ist an den Norden Palästinas zu denken und gemeint
das biblische Aram mit seinen vielen einzelnen Staaten und F
sten (im weiteren Sinne steht Jerem. 25, 26.: „alle Könige
Nordens, die nahen und die fernen", s. dazu Hitzig), de
noch Sidon d. i. Phönizien besonders beigesellt wird, als v
zugsweise hier hervorragend und vom Propheten bedroh
c. 26 ff.

31. 32. Letzte Strophe. Die kurze Anwendung auf den P
rao. Ironisch wird zuerst gesagt, der Pharao werde sich
jenen Unglücksgenossen trösten (vgl. 31, 16.). Aber unverm
lich sey jene Strafe auch für ihn, denn seine Verschuldung
ganz dieselbe: auch er habe seinen Schrecken auf der Erde v

breitet, oder vielmehr Gott selbst habe ihn solch ein Schreckenswerkzeug werden lassen, ihn dazu gemacht, jene Verschuldung dabei aber auch zur Bestrafung sich vorbehalten. Die Randlesart: חתיתו ist eine bloſs erleichternde Glosse und auf keinen Fall der Texteslesart zu substituiren. Gerade auf die Hervorhebung der Identität jener Verschuldung kommt es hier an und die Tendenz des Ganzen erfordert eine möglichst genaue Gleichförmigkeit des Ausdrucks.

Achter Abschnitt.

Capitel XXXIII—XXXIX.

Auch dieser Abschnitt enthält ein aufs Engste verbundenes Ganze von Weissagungen. Sie fallen in einen gemeinschaftlichen Zeitabschnitt, welcher 33, 21. 22. angegeben ist. Die groſse Katastrophe ist erfolgt: Jerusalem ist gefallen und liegt in Trümmern. Am Tage zuvor, ehe die Nachricht davon zu den Exulanten am Chaboras anlangt, wird dem Propheten vermöge innerer Offenbarung kund gethan, daſs nunmehr, was er so lange vorher unaufhörlich geweissagt, in Erfüllung gegangen sey. An diese Gewiſsheit in Bezug auf den Fall der heiligen Stadt schlieſst sich eine ganze Reihe von Weissagungen, welche einen von den früheren bedeutend verschiedenen Charakter tragen. Man kann dieselben am füglichsten als die prophetisch dargestellte Siegesgeschichte Israels, des Reiches Gottes auf Erden bezeichnen. Das Wunderbare, wahrhaft Groſsartige und Göttliche dieser herrlichen Weissagungen liegt hier in jenem Contraste, in welchem diese Verkündigung zu der Gegenwart steht. Im Angesichte des Todes Israels athmen die Worte Ez.'s nur Auferstehung und Leben. Die tiefste Erniedrigung des Bundesvolkes, seine scheinbare Vernichtung ist ihm der Weg zur wahren Gröſse, ja zur ewigen Herrlichkeit desselben.

Cap. XXXIII.

bildet die Einleitung in jenes Ganze von Weissagungen. D
Inhalt desselben macht der neue Beruf des Propheten aus. D
bisher vom Ez. vorzugsweise verwaltete Amt war das Strafam
es soll nunmehr an seine Stelle das vorwiegende Amt des Trost
und der Heilsverkündigung treten. Wie beim Jeremias die Ze
störung Jerusalems einen Wendepunkt in der Art seiner proph
tischen Verkündigungen bildet, so ähnlich auch hier bei Ezec
Nachdem das thatsächliche Gericht die Wahrheit der Vorhersagu
bestätigte und lauter predigte als das ihm vorangegangene Wo
der Diener Gottes, so ergab sich für diese von nun an die Bestir
mung zu zeigen, wie nicht dieſs Gericht als eine isolirte Thatsach
des Herrn zu denken, ja keineswegs als das Ende der göttlich
Thaten für Israel zu betrachten, sondern vielmehr der Vorabend
die Nacht sey, auf welche der Morgen einer reichen Segensfül
folgen solle. Demgemäſs zeigt auch Ez. hier die innige Beziehu
seines bisherigen Amtes zu dem ihm von jetzt an anvertraueten.

Das Cap. bietet mehrfache Schwierigkeiten dar, welche sic
nur von jener Grundansicht aus über die Tendenz desselben i
Allgemeinen richtig würdigen lassen. Im Eingange fehlt zunäch
die Zeitbestimmung. Man ist aber darum noch nicht berechtig
das Stück Vs. 1—20. mit älteren Ausll. zum Vorigen zu ziehe
wovon es sich auf's bestimmteste absondert. Eben so wenig da
es unmittelbar zum Folgenden bezogen werden, so daſs die U
berschrift passender Vs. 1., als Vs. 21. angebracht wäre. Eb
so verkehrt ist ein so vages Urtheil, wie das De Wettes, Ei
S. 319: „31, 1—20. ist als ein Stück allgemeinen Inhaltes u
chronologisch an diese Stelle gekommen." Vielmehr hat es s
nen guten Grund, daſs die Ueberschrift erst Vs. 21. beginnt,
das Stück Vs. 1—21. zwar dem Inhalte nach eng mit dem fo
genden zusammenhängt, jedoch der Zeit nach etwas früher fäl
wobei aber je weniger hier auf den Zeitpunkt etwas ankam, d
nähere Angabe desselben weggeblieben ist. Mit Vs. 21. be
nämlich die eigentliche Reihe von Offenbarungen an, wie sie de
Propheten in Einer Nacht zu Theil wurden, ähnlich wie Sacha
1, 7—6, 15. Dazu bildet Vs. 1—20. den etwas früher de
Propheten geoffenbarten Eingang, woran sich Vs. 21—33.
ein neuer Eingang aufs engste anschlieſst.

Hieraus erklärt sich weiter eine zweyte Erscheinung, welche bereits von Hieron. wahrgenommen, jedoch ungenügend erklärt wurde. Der Abschnitt besteht nämlich aus fast lauter Wiederholungen früherer Aussprüche, und es kommt eben darauf an, jene Worte theils in dieser ihrer Wiederaufnahme an unsrer St., theils in ihrem inneren Zusammenhange zu begreifen, da manches scheinbar isolirt dasteht. Noch Ewald scheint in dieser Beziehung ganz das Richtige verfehlt zu haben, wie dieſs auch nicht anders möglich war, sobald die wahre Grundidee des Ganzen verfehlt war, diese aber noch von E. so bestimmt wird: daſs der Prophet von der Bedingung der Möglichkeit einer wahren Besserung hier rede und als solche aufstelle, „daſs es nie an echten Propheten, an Zeugen der Wahrheit fehle“ (sic!). — Lassen wir dagegen hier den Propheten von seinem neuen Berufe reden, so ergiebt sich folgende Verbindung des Einzelnen.

Vs. 1—9. Beschäftigt mit seinem früheren Amte und dessen Ausrichtung, überschauet er dasselbe noch einmal und zwar nach derjenigen Norm, mit welcher ihm der Propheten-Beruf übertragen war, ein eigentlicher Wächter für Israel zu seyn. So geht er ganz auf 3, 17 ff. zurück. Er empfängt von Jehovah das Zeugniſs, sein Amt treu und gewissenhaft ausgerichtet zu haben. Lebendig vergegenwärtigt er sich und dem Volke die einst von ihm übernommene Verantwortung und jedermann, der seinem Wirken bisher gefolgt ist, kann nun urtheilen, ob er sich als ein treuer Diener seines Gottes bewährt habe. Nur das Volk, das undankbare und verstockte, ist desto strafbarer, je mehr es vergebens gewarnt und zur Buſse gerufen wurde.

Vs. 10—20. Zwischen jenem alten Strafamte des Propheten und dem neuen, welches er demnächst übernehmen sollte, findet aber kein absoluter Widerspruch statt. Beide stehen vielmehr im schönsten Einklange: schon in der früheren Art, die Sünde des Volkes zu richten, lag ein groſses Trostwort für dasselbe. Zum schlagenden Zeugniſs dafür erinnert Ez. insbesondere an seinen Ausspruch Cap. 18., wo er der Verzagtheit entgegentritt, die den Muth verloren, das Leben aufgegeben hat wegen der Masse von Versündigungen, dort zunächst zur Rüge angewandt, hier aber benutzt um zu zeigen, wie in den ehemaligen niederschmetternden Donnerworten zugleich ein mächtiger, erhabener Trost enthalten sey. Es liegt demnach bereits in der frü-

heren Wirksamkeit des Propheten ein Moment, welches ihn n
wendig über diese hinaus- und zu der nahe bevorstehenden H
verkündigung hintreibt.

Vs. 21—33. Was der Prophet gleichfalls beim Beg
seines Berufes 3, 26. 27. vorausseh und dann 24, 25—27.
stätigt wurde, kommt jetzt zu seiner vollen Erfüllung. Der M
des Propheten soll sich wieder öffnen, und zwar zu herrli
Segenssprüchen über sein Volk. Eine neue Berufsbahn ö
sich ihm: eine neue Inauguration zu derselben wird gleicl
mit ihm vorgenommen. Das Volk soll wieder lebendig erfal
„dafs ein wahrer Prophet in seiner Mitte sey" (Vs. 33.
wie 2, 5.). Aber defshalb soll sein Trosteswort, welches er
bringt, ein ächt göttliches seyn, im schroffen Gegensatze zu j
fleischlichen Gesinnung, in welcher das Volk sich selber eite
nug tröstete; Vs. 24. Die darin beharren, sollen vielmehr
die volle Strafe dafür empfangen. Der Prophet ist kein Di
der Sünde, sondern des lebendigen Gottes. Nur wem die ge
tige Hand Gottes wahrhaft zu Herzen gegangen ist und zur I
gedient hat, soll den Segen Gottes ererben.

2—6. Mit der prophetischen Wirksamkeit verhält es
ganz wie mit der eines Wächters im Kriege (vgl. darübe
3, 17.). Dieser sowohl als das Volk, welches er vor dem F
warnen und so schützen soll, sind verantwortlich in Bezug
die drohende Gefahr; vgl. zu 18, 3 ff. — מקציהם ist
auf den Plural קצים zurückzuführen, welcher gar nicht ex
(so noch z. B. Rosenm., Winer, lex. p. 864.), sondern
nicht seltene Singularbildung der Nomina auf ־ה — von V
לה (vgl. Ewald, Gr. §. 426. meinen Comment. z. Dan. S.
Der Ausdruck ist eigentlich elliptisch und ein רעו קצה,
einem Ende bis zum andern", dabei zu ergänzen; vgl. Tuc
Genesis S. 360. Für den Singularis steht aber auch der P
מקצות העם, von den Enden des Volkes d. h. aus der g
Masse des Volkes, 1 Regg. 12, 31. vgl. de Dieu, crit. s. p
Schultens; opp. min. p. 121. Hengstenberg, Bei
S. 168 ff.

7—9. Nun die Anwendung jenes Satzes auf den E
Et ut sciret propheta Ez., generalem disputationem ad se

simum pertinere: et tu, inquit, fili hominis non a terra et a populo terrae, sed a me constitutus es speculator domui Israel. Hieron.

10. 11. Das Gesetzeswort Levit. 26, 39., worauf das verzagte Volk hier zu seiner Entschuldigung sich beruft, war von dem Propheten selbst noch kurz vor seinem Verstummen angewandt, 24, 23. So meinen sie denn, durch ihn selbst sey ihnen ja alle Hoffnung entrissen, er habe ihnen ja unaufhaltsames Verderben angekündigt. Aber der Prophet ist sich bewufst, in Mitten seiner den Tod drohenden Wirksamkeit auch Worte des Lebens zu Israel gesprochen zu haben und er weiset darauf um so nachdrücklicher hin, als er nun ein eigentliches Trostamt für Israel übernehmen soll. So erinnert er an seinen Ausspruch, dafs der Herr nicht den Tod, sondern die Bekehrung des Sünders wolle, sein Heil und Leben; vgl. 18, 23. 31. 32. Hierauf gründet sich der neue Beruf Ez.'s: dieser ist nur die weitere Ausführung, die herrliche Entwickelung des Heils, worauf schon damals von ihm hingewiesen war. Ἐμοῦ, φησὶ, πάντα ὑπὲρ τῆς τοῦ Ἰσραὴλ σωτηρίας πραγματευομένου καὶ ἀπαγορεῦσαι αὐτοὺς μὴ βουλομένου, ἀπαγορευτικοῖς αὐτοὶ κέχρηνται λόγοις, καὶ ἀδύνατον εἶναι νομίζουσι τὴν διὰ μετανοίας σωτηρίαν. — Διὸ ἐπάγει πατρικὴν καὶ φιλοσοργίας πεπληρωμένην παραίνεσιν. Theodoret.

12—20. Das erhabene, wahrhaft evangelische Moment der Verkündigung Ez.'s lag darin, dafs die Gesinnung des Einzelnen, das Verhältnifs desselben zur wahren Gerechtigkeit, die aufrichtige, ächte Herzensbekehrung das allein vor Gott Geltende und Bestehende sey. Hierin war schon eine reiche Heilsverkündigung enthalten, welche deshalb der Prophet ausführlich wieder aufnimmt.

21. 22. Das Bisherige war, wenn auch schon im Hinblick auf den neuen Beruf Ez.'s, doch vorwiegend in Bezug auf das bisherige Amt, wie er es in Israel ausgeübt, demselben kraft göttlicher Offenbarung innerlich gewifs geworden. Dieses geht daher der eigentlichen neuen Berufung des Propheten auch der Zeit nach voran. Diese erfolgt am Abend vor der Ankunft der Nachricht von Jerusalems Fall. Absichtlich hebt Ez. diesen Umstand hervor. Das Faktum, woran sich so viel knüpfte, welches für ihn,

seine prophet. Thätigkeit den Mittelpunkt bildete, war ihm nich gewöhnlichem, menschlichem Wege kund geworden, sondern d unmittelbare göttliche Mittheilung. Vergebens hat man hier gegen die klaren Textesworte bemüht, den Propheten erst erhaltener Nachricht vom Untergange Jerusalems seine We gung aussprechen zu lassen (vgl. z. B. Eichhorn, hebr. P. S. 425 ff.). Vornehmlich ungereimt ist es dabei, wenn man einbildet, auf diese Weise das Wunderbare hinweg geräum haben. Dieses liegt in noch höherem Grade in zwey nich leicht hinwegzuschaffenden Punkten, einmal der Vorheryerki gung jenes Ereignisses, mit aller nur möglichen Bestimmtheit Genauigkeit von Seiten Ez.'s, sodann in der Beschaffenheit an jenes Ereignifs sich hier anschliefsenden Weissagungen, we weit entfernt, aus der blofs natürlichen Anschauung der E benheiten erklärt werden zu können, dieser gerade aufs ents denste widersprechen und aus keiner andern Quelle gesch seyn können, wenn man alle Umstände erwägt, als aus wahr göttlicher Mittheilung (s. oben). — Auffallend ist es, dafs im zwölften Jahre der Verbannung Ez.'s die Nachricht der Zerstörung der Stadt bei den Exulanten eintraf. Schon Syrer hat deſshalb geändert: im elften Jahre. Allein andert Jahre können sehr gut verflossen seyn bei dem entlegenen Aufenth Ez.'s, ehe jene Kunde dort ankam und bei der furchtbaren V wirrung, welche durch die Katastrophe veranlafst war; vgl. J Michaelis z. d. St.

23 ff. Der Prophet knüpft an die früheren Aussprüche Heil zu verkündigen hat er verheifsen. Dieſs ist von jetzt an wesentlicher Beruf. Aber nicht etwa ein solches Heil, wi die corrumpirte Masse des Volkes erwartet und begehrt. D würde die Bedeutung, der göttliche Endzweck des Strafgeric ganz verloren gehen, und es zu einer wahren Läuterung des V kes nie kommen. Vielmehr das Gericht und das Heil stehen unzertrennlicher enger Verbindung.

Um diesen Gedanken möglichst scharf hervortreten zu las führt Ez. die auf den Trümmern Jerusalems wohnenden Israel redend ein. Sogar bei ihnen, vor deren Augen das Ents liche geschehen ist und fortwährend steht, sind noch die verke testen Erwartungen des Heils tief gewurzelt, welche der Prop hier siegreich niederschlägt. Ihr Sinn ist ganz und gar der P

risäische Hochmuth, der in seiner Selbstgerechtigkeit für das Heil keine Empfänglichkeit zeigt. Sogar die Rede, der Ausdruck jener Gesinnung entspricht ganz dem Stolze auf Abraham, wie er sich bei den spätern Juden findet (vgl. Joh. 8, 33. 39. und das. die Ausll.); vgl. ein ähnliches dictum 11, 15. Der Sinn: wenn schon Abraham das Land erhielt, der Eine, um wie viel mehr wir, die vielen, die wir ja seine Söhne sind, also ein Anrecht dadurch auf den Besitz haben, wie Kimchi sagt: non enim alio fine data est Abrahamo, nisi ut nobis cederet in haereditatem.

25. 26. Solche Reden führen freche Sünder, welche mit jener äusserlichen und fleischlichen Betrachtungsweise Gott genug gethan zu haben meinen und sich für sicher im Besitz der theokratischen Segnungen halten. Gerade das „Erben und Besitzen des Landes", der Inbegriff aller geistigen wie leiblichen Gnadenerweisungen Jehovas setzt nothwendig ein für dieselben empfängliches Organ voraus, welches hier gänzlich fehlt. Das Essen des Blutigen ist gegen ein altes Verbot, ein theokratisches Grundgesetz (vgl. Genes. 9, 4. Levit. 7, 26; 17, 10. 14; 19, 26.), wie dergleichen auch im folgenden aufgezählt werden. Mit solchen groben Vergehungen verbindet sich aber noch und vermehrt dieselben ein ungemessenes Vertrauen auf die eigene Stärke (vgl. dazu 31, 14.). S. auch 18, 6. 10. Sic graviter peccantes, declaratis vos non esse genuinos Abrahami filios, qui talis non fuit. Mich.

27—29. Dieser Schaamlosigkeit gegenüber gilt es also nur die alten Drohungen des Verderbens zu wiederholen. Diese Sünder sind noch immer nicht genug gestraft. Die Heilsverkündigung des Propheten wendet sich nur an Bufsfertige und Heilsbegierige Gemüther. Für jene soll es keine noch so sichere Zufluchtsstätte geben (weder Festungen noch Höhlen; s. über letztere Winer, Real-WB. 1, S. 601.), wo sie dem göttlichen Zorne und Gerichte entrinnen könnten.

30—33. Damit man aber nicht meine, eine solche ungöttliche Gesinnung beschränke sich allein auf die in Judäa zurückgebliebenen Reste des Volkes, kommt der Prophet zum Schlusse noch auf seine eigene Umgebung. Er täuscht sich nicht über ihre wahre Herzensstellung. Auch hier ist noch keineswegs der Sinn vorhanden, der für das dankbare und freudige Aufnehmen der

göttlichen Gnade geschickt wäre. Aeusserlich ist zwar hier ein Unterschied. Man verfolgt das Wort der Wahrheit nicht, wie in Palästina in der Person des Jeremia. Ein nicht geringes Ansehn genieſst unter den Exulanten Ez. Aber es ist auch eben nur scheinbar. Im Innern besteht dieselbe Verschlossenheit und Feindschaft gegen das Wort der Wahrheit fort. Die Worte: „neben den Wänden“ und „in den Hausthüren“ bilden einen Gegensatz: heimlich und öffentlich, vgl. das בפתחי שערים, Provv. 1, 21. Das eine geschieht im Hause, das andere auf der Strafse. Daraus ergiebt sich dann aber das durchaus Unrichtige der gewöhnlichen Erklärung: „die Söhne deines Volkes reden über dich im Hause und öffentlich.“ In diesem Falle wäre jener Gegensatz überflüssig. Ferner ist dabei ganz unbeachtet geblieben, dafs הנדברים unmöglich für das verb. fin.: נדברו stehen oder identisch seyn könne mit dem Partic. ohne Artikel. Endlich steht נדבר mit בְּ in der einzigen St., wo es noch vorkommt, Ps. 119, 23. (vgl. auch נדבר על Mal. 3, 13.) sensu hostili: sich gegen jemanden berathschlagen, verschwören. Daraus ergiebt sich folgender, allein angemessener Sinn: „die Söhne deines Volkes, die da reden wider dich im Hause (welche heimlich, im Verborgenen die Gegner des Propheten sind) und in den Hausthüren, da redet einer mit dem andern: kommt“ u. s. w. (dieselben sprechen öffentlich von ihm mit aller Anerkennung, schliefsen sich an ihn an). Die Construktion hat etwas abgerissenes. Der Satz: „und in den Hausthüren“ sollte eigentlich vollständig lauten: „reden sie für dich, zu deinen Gunsten.“ Aber diesem Gedanken, der sich aus dem vorhergehenden von selbst ergiebt, wird von dem Propheten sofort eine andere Wendung (eine aus dem Leben mehr gegriffene Erscheinung) gegeben.

Und sie kommen zu dir gemäfs Volkeszusammenkünften, so wie bei grofsen, feierlichen Gelegenheiten das Volk zusammen zu strömen pflegt. Nicht blofs damit begnügen sie sich, sie hören auch mit der gröfsten Achtsamkeit dem Worte zu, aber es sind Heuchler, bei denen von einem Befolgen des Wortes keine Rede ist. „Denn Buhlerei treiben sie mit ihrem Munde, ihrem Gewinn geht ihr Herz nach.“ Unrichtig erklärt

man gewöhnlich: „Liebe üben sie mit dem Munde“, nicht im Herzen, oder auch: „was Gott wohlgefällig ist, treiben sie mit dem Munde.“ Seltsam übers. noch Ewald: „weil sie die Späße (sic!) in ihrem Munde dennoch thun.“ Falsch nimmt auch Rosenm. עגבים = שיר עגבים, Vs. 32.: „sie behandeln deine Worte als ein Liebeslied.“ עגבים darf hier in keiner andern Bedeutung genommen werden, als worin es stets bei Ezech., der es besonders liebt, vorkommt, nämlich Buhlerei, wie schon Kimchi zu Ezech. 23, 5. bemerkt: כל הנמצא בלשון הזה הוא בענין חשק הזנות, vgl. dazu Gusset. lex. p. 1106. Der Gegensatz dazu ist die wahre Hingabe und aufrichtige Liebe zu Jehovah. Wo dieser oder das Wort des Propheten dagegen blofs im Munde geführt wird, da ist Buhlerei, Götzendienst und schmähliche Herabwürdigung des lebendigen Gottes. Da dient man nicht ihm, sondern sich selbst, dem eigenen Gewinn, treibt jenes nur um des äusseren Scheines und Nutzens willen. — Und siehe du bist ihnen gleich einem Buhlerliede. Die Vergleichung ist ungenau. Die Rede des Propheten gleicht ihnen einem profanen, unzüchtigen Gesange, den man begierig hört; sie dient ihnen nur dazu, sie in ihrem sündigen Treiben zu bestärken, anstatt aus demselben aufzurütteln. Sehr passend erinnert Junius hier an die Weissagungen gegen auswärtige Völker, Cap. 25 ff., wie sie seit längerer Zeit vom Propheten ausschliefslich vorgetragen waren. Diese Reden waren jenen Heuchlern besonders willkommen, da sie diejenigen Anforderungen, welche darin indirekt an die Theokratie und sie selber ergingen, über den Verheifsungen desto besser übersehen zu können meinten. — Die Worte im Vs. 33. athmen einen besonderen Affekt. Die Construktion ist hier abgerissen. Und wenn es kommt! d. i. wenn diese Worte, welche ihnen jetzt so lieblich scheinen, in Erfüllung gehen, dann wird das Gegentheil eintreten, Furcht und Entsetzen wird sie ergreifen. Von der Gewifsheit aber erfüllt, ruft der Prophet sofort das energische Wort aus: „und siehe! es ist schon erfüllt“ schon ist Jerusalem gefallen und die Wahrheit der Weissagungen vollkommen bestätigt. Ezech. steht da als ein ächtes, hochbegnadigtes Werkzeug göttlicher Offenbarung, aber nicht als „Sänger lieblicher Rede“, sondern als ein „Prophet, ein Zeuge des Herrn“!

Cap. XXXIII—XXXIX.

Cap. XXXIV.

Ohne mifsverstanden zu werden, kann nunmehr der Pr
seinen neuen Beruf mit der Verkündigung des Heiles begi
Dieses wird hier seinen allgemeinsten Zügen nach geweissagt.
Stück kann füglich als die Grundweissagung im Verhä
zu den folgenden bezeichnet werden. Der Inhalt ist dieser:
freier Gnade wird sich Jehovah seines unglücklichen, tief
demüthigten Volkes erbarmen, selber seine Leitung übernel
und in der Person des Davidischen Sprösslings, des Messias
Reich des Friedens und unermefslichen Segens unter demse
aufrichten.

1—10. Der Prophet beginnt mit einem Weherufe über
schlechten Hirten Israels (Vs. 2.), deren Treiben n
charakterisirt wird, Vs. 3. 4., schildert sodann den unsel
Zustand, in welchen das Volk unter diesen Hirten hineingera
ist (Vs. 5. 6.) und verkündet den Hirten demgemäfs das Aufh
ihres Treibens, indem ihnen die ihrer Obhut anvertrauete He
entrissen wird (Vs. 7—10.). — Unter den Hirten verste
einige, wie Ephraem, Theodoret, Priester und Könige.
dere erklären mit Glassius, philol. s. p. 159.: scopus pro
tae est, pseudoprophetas et pseudodidascalos populi Judaici
guere, pios vero et credentes consolari. Allein aus überwie
den Gründen ist nur an die Könige, die vorzugsweise die
ten des Volkes heifsen, zu denken. Dieſs erhellt nämlich ein
aus Vergleichung der hier benutzten St. Jerem. 23, 1 ff., wo
die Regenten des Volkes gemeint seyn können, wie denn bei
rem. überhaupt dieser Sinn des Ausdrucks Hirten der h
schende ist (vgl. 2, 8; 3, 15. Hengstenberg, Christol
S. 517 ff. 542.); sodann aus Vs. 23 ff. wo als Gegensatz zu di
Hirten David genannt wird; endlich aus dem Verhältnifs
schlechten Hirten zu den schlechten Schaafen, Vs. 16 ff. (s.
die Anmk.). Jahn, append. hermen. 2, p. 78.: invehitur in
stores i. e. in reges, qui sua imprudentia et perversa gube
tione extremam hanc calamitatem genti induxerunt; quare mun
suo movebuntur, uti c. 17, 1—21. et c. 20, 30—32. p
dixerat.

Der Gedanke hat verglichen mit dem Inhalte von Cap.
etwas scheinbar Abgerissenes. Dieſs erklärt sich aus der en

Anschliefsung Ez.'s an die ältere Weissagung Jerem. 23., mit welcher der Anfang der unsrigen fast wörtlich übereinstimmt, wie sie selber später den Verkündigungen des Sacharja (c. 11.) zu Grunde liegt. Diese Wiederaufnahme einer Jeremianischen Weissagung ist hier nichts weniger als zufällig. Wie sein erstes Auftreten sich aufs engste an die Wirksamkeit des Jerem. anschlofs (s. Cap. I.), so auch diese seine Uebernahme einer neuen Berufsthätigkeit. Das Heil, welches er verkündet, ist wenn auch keineswegs das von der verderbten Zeit begehrte (33, 23 ff.), so doch auch durchaus keine blofs subjektive Phantasie oder Erfindung des Propheten. Es ist dasselbe kein anderes als das alte, von Gott längst verkündete, Israel verheifsene Heil. Um diesen Gedanken recht anschaulich hinzustellen, schliefst Ez. seine Grundweissagung vom Heile aufs engste an die seines Zeitgenossen Jeremias an. In dieser schönen Harmonie des beiderseitigen Berufes und Wortes lag eine herrliche Bürgschaft für die göttliche Wahrheit der prophetischen Aussprüche. — Ferner der Weheruf des Jerem. gegen die Hirten, die Könige Judahs ist erfüllt. Der letzte derselben, Zedekia, hat nunmehr auch seinen Lohn gefunden. In dem Davidischen Königthum concentriren sich aber die Segnungen Gottes, die Verheifsungen für die Theokratie. Bisher sind diese aber nicht nur nicht erfüllt, sondern die Könige sind sogar die Haupturheber des Verderbens Israels geworden. Mit dieser Betrachtung eröffnet sich also ein Blick auf die ungeheure Tiefe des Elendes, in welche das Volk gestürzt war. Hier ist jeder Gedanke an blofs menschliche Hülfe zu Ende. Darauf aber kommt es dem Propheten ganz besonders an, jenes Elend des Volkes aufzudecken, das Bewufstseyn dafür und die Sehnsucht nach der göttlichen Hülfe, dem wahren Heile zu wekken. In dieser Beziehung geschieht der Hirten des Volkes hier besondere Erwähnung, um den schneidenden Schmerz ihrer verderblichen Wirkungen, den jammervollen Zustand des Volkes mit möglichster Schärfe hervortreten zu lassen.

2. Das Treiben der schlechten Hirten besteht im Allgemeinen in ihrer Selbstsucht, wobei Gottes Wille und Ordnung, das wahre Wohl der Theokratie ganz aus den Augen gesetzt wird. „Sie weiden sich selber" d. i. sie suchen nur das Ihrige: So mufs erklärt werden, wie auch der Gegensatz: „ist's nicht vielmehr die Heerde, die ihr weiden sollt?" zeigt. Das

Suffix der 3ten Person an אֹת gehängt ist häufig reflexiv; Exod. 5, 19. Jerem. 7, 19. Ewald, Gr. §. 566., so dafs Bochart's Bemerkung (hieroz. I, p. 491. ed. Lips.): „sensu acuto et eleganti, sed quem Hebraei vix ferre possunt“ unbegründet ist.

3. 4. Dem Hirten liegt ein doppelter Beruf ob: das Gesunde in der Heerde zu schonen, zu kräftigen und zu fördern so wie des Kranken und Schwachen sich anzunehmen und wieder als Gesundes der Heerde einzuverleiben. In beiden Beziehungen haben jene schlechten Hirten ihren Beruf verabsäumt. Bei ihnen hat sich die Selbstsucht (Vs. 2.) theils als gierige, unersättliche Habsucht, theils als rohe Gewaltthat und frecher Uebermuth geäussert, mithin als eigenmächtige, frevelhafte Zerstörung aller göttlichen Ordnung, Verkehrung des Rechts, äusserlich und innerliche, moralische Zerrüttung. — Die Masorethische Punktation חֵלֶב, Fett, wofür Bochart l. c. חָלָב Milch substituiren will, ist unverdächtig und bestätigt sich durch die der unsrigen nachgebildete St. Sach. 11, 16.: „das Fleisch der Fetten wird er fressen“ eine Zusammenziehung der beiden Sätze „das Fett esset ihr“ und: „das gemästete schlachtet ihr.“ — Der Unterschied zwischen נחלה und חולה ist leicht aus den dabei gesetzten Verbis חזק und רפא zu erkennen. Ersteres bezeichnet die Folge der Krankheit, das Schwache, letzteres das Krank selbst. Den Plural נחלות erklärt man wohl wegen der nachfolgenden Singulare am besten mit Böttcher, Proben S. 83. Anmk. als zur Vermeidung der Verwechselung mit נחלה Erbe, gebraucht, vgl. auch Vs. 21. — Das בפרך ist wie die ganze Phrase aus Levit. 25, 43. entnommen: לא תרדה בו בפרך du sollst nicht über ihn herrschen mit Grausamkeit; vgl. Vs. 46. 53. Gerade gegen ein so nachdrücklich eingeschärftes Verbot hatten jene Hirten gehandelt. Desto entschiedener ist ihre Strafbarkeit. Das Wort פרך ist ein alterthümliches Wort: es findet sich nur noch im Pentateuch; vgl. Exod. 1, 13. 14. Wie ungebräuchlich dasselbe zur Zeit Ez.'s war, sieht man daraus, dafs derselbe noch das erklärende בחזקה hinzuzusetzen für nöthig hält.

5. 6. Die so zerrüttete Heerde wird unvermeidlich dem göttlichen Strafgerichte entgegengeführt. Als die Grundstelle für diese und ähnliche Stellen ist Num. 27, 17. anzusehen: „nicht möge seyn die Gemeinde des Herrn wie eine Heerde, welche ohne Hirten ist"; vgl. auch die darauf bezügliche St. 1 Regg. 22, 17. Der hirtenlose Zustand und die damit eng verbundene Zerstreuung der Heerde erscheint stets als das gröfste Israel treffende Unheil, welches recht eigentlich ihm den Charakter eines einigen, in Gott verbundenen, wahren Bundesvolkes entzieht, damit nicht vereinbar ist; vgl. Jerem. 10, 21; 23, 3. Sach. 14, 7. Aus dieser besonderen Energie des Gedankens erklärt sich auch an unsrer St. die bedeutsame Wiederholung des ותפרוצינה. — Das Umherirren „auf allen Bergen und hohen Hügeln" erklärt man bisweilen unrichtig wie Theodoret: ὄρη καὶ βουνοὺς καὶ τὰ ἄλλα ὅσα εἴρηκε τὴν ἐν αὐτοῖς γενομένην τῶν εἰδώλων λατρείαν ἐκάλεσε. Dazu pafst nicht das על כל־פני הארץ. Die Berge und Hügel gehören hier blofs zur malerischen Durchführung des Bildes; vgl. Jes. 30, 25. — אין דורש ואין מבקש. Der Unterschied zwischen דרש und בקש besteht darin, dafs jenes heifst: sich um einen Gegenstand kümmern, curare aliquid, dagegen בקש speziell: aufsuchen etwas verlorenes, um es wieder zu erlangen, bezeichnet. Jenes ist also der weitere, dieses der engere Begriff. Vgl. das ähnliche latein. petere und quaerere aliquid und dazu Gifanius, obss. ling. lat. p. 360.

7—10. Die Bestrafung der schlechten Hirten, der Akt der göttlichen Gerechtigkeit tritt hier als ein Akt der Gnade gegen seine Gemeinde hervor. Der Herr erlöset sie von einer ungerechten Gewalt, welche sie dem Verderben unaufhaltsam zuführte. Daraus folgt, dafs aus dieser Schilderung durchaus nicht auf irgendwelche Schuldlosigkeit des Volkes geschlossen werden darf. Von der Schuld desselben brauchte in diesem Zusammenhange gar nicht die Rede zu seyn. Dafs der Prophet die Schuld auf dieser Seite nicht minder klar vor Augen hat, als die der Könige, zeigt das unmittelbar Folgende; vgl. besonders Vs. 16 ff.

11. Bei jener That bleibt aber die göttliche Liebe keineswegs stehen. Die Ausrottung der Machthaber, selbst der böses,

wäre an sich noch keine wahre Wohlthat für das Volk, wenn nicht an ihre Stelle ein neues besseres Element wirklich gestellt würde. Da schlägt sich Jehovah selbst ins Mittel und die unmittelbare Leitung des Volkes übernehmend, realisirt er im vollendetsten Sinne die Idee eines wahren Hirten. Mit besonderer Emphase steht daher das einen eigenen Satz bildende הנני אני. Das דרשתי ובקרתי sieht auf Vs. 6. zurück. Statt בקש steht aber hier sehr schön בקר. Vgl. dazu die Bemerkung von Gusset. lex. p. 259.: cum בקש significat quaerere, non solet ei subjici nomen objecti quaesiti jam determinati (contra vero בקר potius dicitur de re nota ac determinata), sed vel nomen vagum vel praepositiones. So liegt in בקר zugleich der Begriff des liebevollen Sich-Annehmens (vgl. Joh. 10, 14.), welcher im Chald. besonders hervortritt; vgl. Deuter. 34, 6. Targ. Jonath.: אליף יתן למבקרא מרעין, er hat uns gelehrt uns der Kranken anzunehmen.

12 ff. Der Prophet überschauet nun die Zeit, die ganze Periode des Heils und zeigt, wie in derselben in immer herrlicherer Entfaltung das treue Hirtenamt des Herrn sich beweiset, und in einer Reihe von stufenweise fortschreitenden Thaten der göttlichen Liebe sich zum Heil und Segen seiner Gemeinde äussert. Der Ideengang selbst ist folgender: Zuerst sammelt Jehovah die zerstreuete Gemeinde und vereinigt sie zu Einem Ganzen, Vs. 12. Dieser giebt er das Land der Verheifsung, sie reicher in demselben mit den Gaben und Segnungen seiner Liebe überhäufend, als je zuvor; Vs. 13—15. Damit aber diese Gemeinde das Bild einer wahren Gemeinde Gottes, im Gegensatz zu der alten Theokratie, darstelle, vollzieht der Herr zuerst eine Scheidung, und reinigt das neue Reich von seinen bösen und verderbten Elementen, Vs. 16—22. Der so neu gestalteten Gemeinde wird ein König gegeben, durch den sie zum wahren Frieden, zu unvergänglicher Herrlichkeit gelangt, Vs. 23—31.

12. Das erste Erfordernifs ist, dafs die Gemeinde wieder ein Ganzes bilde, die διασπορά des Volkes mufs aufhören. Dafs diese Sammlung als eine blofs äusserliche zu denken sey, bestreitet mit Recht gegen Grotius (reducam Judaeos ex omnibus

loris. imperii Babylonici, immo et ex Aegypto et aliunde) Calov: non factum hoc est cum e Babylonica captivitate restituti sunt, sed tempore N. Testamenti. Die Sammlung geschieht durch und um Jehovah, als das wahrhafte theokratische Lebensprincip, der sie vereint zu einem theokratischen Ganzen. Darauf führen auch die im Folgenden genannten Segnungen Gottes; vgl. Jerem. 23, 3. und dazu Hengstenberg, Christol. 3, S. 547. Nur ist hier andererseits die Vereinigung des zerstreueten Volkes eben so wenig als eine rein innere und geistige zu denken. Vielmehr ist beides aufs innigste verbunden und in einander übergehend. Das gesammelte Bundesvolk steht als eine wirkliche, Gestalt habende und daher auch äusserliche Erscheinung, aber zugleich als eine von neuem Geiste beseelte, von einem lebendigen Principe durchdrungene Erscheinung vor dem Auge des Propheten.

נפרשות. Das seltene Fehlen des Artikels vor der Appositionen nach dem bestimmten Nomen (s. Ewald, Gr. §. 480.) hat hier unstreitig seinen guten Grund. Das Fehlen des Artikels giebt hier den unbestimmten Sinn: wenn, im Falle die Heerde eine zerstreuete ist, sofern eben die Zerstreuung nichts weniger als zum Wesen und der Idee der Heerde gehört. — Das ביום ענן וגו׳, vgl. 30, 3. steht nicht müssig. Das Gericht verwandelt sich in Segen. Die Kehrseite der göttl. Gerechtigkeit ist seine Gnade. Wo der Zweck des Strafgerichts erreicht ist, kann die Periode des Heils beginnen.

13—15. Die neue Segensspendung ist das Gegenbild zu der ersten Einführung des Volkes in Kanaan; vgl. Exod. 6, 6; 7, 4. 5. Eine neue, ungleich herrlichere Heimath wird dem gesammelten Volke angewiesen. Der Gedanke ist ein dreyfacher: a) das ganze Land mit allen seinen Bergen, Thälern und Wohnsitzen (worin zugleich schon die Idee der Lieblichkeit desselben liegt; vgl. Schultens, exc. ex Ham. p. 469 sq.) wird dem Volke als sein Eigenthum gegeben; b) das Land selbst bietet den Anblick der Herrlichkeit dar, in ihm findet Israel sich unaussprechlich glücklich; c) der Besitz desselben ist endlich ein ruhiger, ungestörter, dauernder (dieſs liegt in dem תרבצנה und אני ארביצם; vgl. Jes. 49, 10.). Die Segnungen sind auch hier nicht bloſs äusserliche, sondern wie in allen theokratischen Gna-

dengaben, die Form ist nur der Abdruck des Wesens. „Dieſs tritt auch hier hervor in dem: „auf den Bergen der Höhe Israels soll seyn ihr Weideplatz“ (vgl. 17, 23.), wozu Coccejus gut bemerkt: in iis montibus, in quibus Israel maxime triumphabat et prae caeteris populis eminebat, quales erant montes Hierosolymae, urbis sanctae, cf. Jes. 2, 2. Vgl. übrigens zu Vs. 26.

16—22. Nun findet die groſse Scheidung statt, durch welche erst die neue Theokratie ihren wahrhaft neuen Charakter erhält. Diese Thätigkeit Gottes bildet den schroffsten Gegensatz zu dem Treiben der schlechten Hirten. Gerade des Schwachen und Kranken nimmt sich der Herr mit besonders liebender Fürsorge an. So erscheint auch dieſs Gericht, welches hier geübt wird, als ein Ausfluſs des freien göttlichen Erbarmens über das Elend des Volkes. Auf unsere St. *) geht der Ausspruch Christi zurück, Matth. 25, 32.: *καὶ ἀφοριεῖ αὐτοὺς ἀπ' ἀλλήλων, ὥςπερ ὁ ποιμὴν ἀφορίζει τὰ πρόβατα ἀπὸ τῶν ἐρίφων.* Auch hier soll das *ἀφορίζειν*, worin wie Olshausen (S. 935.) bemerkt das *κρίνειν* angedeutet liegt, denselben Zweck des göttlichen Gerichtes, die Verklärung der Gemeinde Gottes, damit sie als ein vollendetes Denkmal der Liebe Gottes dastehe, hervorheben. Das *πάντα τὰ ἔθνη* bei Matth., die Beziehung auf das Weltgericht darf indeſs nicht an unsrer St. zu einer gleichen Ausdehnung des Ausspruches veranlassen. Der Prophet hat hier nur die eine Seite in der Entwickelung der neuen Heilsperiode im Auge, die Verklärung Israels und erst später schildert er diese Seite in ihrem Verhältnisse zur heidnischen Welt.

Es fragt sich nun, wer unter „den Widdern und Böcken“ gemeint sey, Vs. 17.? Damit wechselt Vs. 16. 20.: „die fetten und starken Schaafe.“ (Das לאילים וגו׳ steht als Apposition zu dem לשה; vgl. Glassius, p. 160.). Mit Unrecht hat man diese häufig mit den Hirten, Vs. 2 ff. identificirt. Theodoret: *τῶν ἐν δυνάμει τὴν ἄδικον δυναςείαν διήλεγξεν.* Glassius, p. 159.: illos — pastorum nomine vocaverat, postea vero

*) Abgeschmackt sind die Folgerungen, welche aus derselben Muhammedanische Theologen und Ausleger des Koran zogen, s. Pokocke, not. miscell. ad port. Mosis p. 275.

ovium fortium, pinguium, refractariarum, arietum item et hircorum nomine et similitudine proponit. So auch noch Hengstenb., Christ. 2, S. 180. Nicht besser Jahn, l. c. p. 79.: digreditur ad reprehensionem arietum et hircorum gregis i. e. procerum et praefectorum, qui populum petulanter, jam dolo, jam violentia opprimebant et vexabant. — Perversos magistratus puniet et tollet, ut populus respiret. Die bildliche Bezeichnung von Fürsten, Machthabern durch Widder, Böcke ist allerdings häufig; vgl. Jes. 14, 9. und das. Gesenius, Jerem. 50, 8. Ez. 39, 18. Allein dafs hier eine weitere Bedeutung jenes Bildes nur zulässig sey, sah schon der Chald., welcher: Gottlose überhaupt übersetzt. Gemeint sind nämlich die in der Heerde, dem Volke selbst befindlichen schlechten Elemente, welche ihre böse Gesinnung in Härte und Gewaltthat gegen den Nächsten kund thun. Dieſs erhellt a) aus dem Contexte und dem Fortschritte des Gedankens. Von den Hirten war bereits Vs. 10. als gerichteten und abgeschafften die Rede. An ihre Stelle tritt nach Vs. 11. Jehovah, der gute Hirte. Von ihnen kann nun nicht mehr die Rede seyn. Es handelt sich rein um die Heerde selbst. Diese soll fern von dem Wahne schon durch die bloſse Hinwegschaffung ihrer Hirten das geworden zu seyn was sie seyn soll, vielmehr selber geläutert werden, denn nur „der Rest der Heerde Gottes“ soll gesammelt werden nach Jerem. 23, 3. b) Hierauf führt auch die Durchführung des Bildes selbst. Den Widdern und Böcken sind gleichgestellt die fetten, starken Schaafe im Gegensatze zu den magern. Dieſs zeigt schon, dafs hier nicht von einem natürlichen Verhältnisse der Oberherrschaft die Rede ist, vgl. dagegen den Gegensatz: Widder und Lämmer, 39. 18. Bochart, p. 597.: has oves observandum est pingues et robustas hic odiose et φορτικῶς dici, ut in scriptura passim שמן saginari et חזק roborari pro vitio adscribuntur (cf. Deuter. 32, 15. Ps. 78, 33. Jes. 6, 10. Jerem. 5, 28. — Jerem. 5, 3. Ez. 2, 4; 3, 7.). — Itidem oves pingues et robustae dicuntur, quae protervae sunt, et petulantes, et prae pinguedine lascivientes. Quod Arabice بزصر dixeris. Diese Schaafe fressen die beste Weide für sich ab und zerstampfen das übrige mit den Füſsen, trinken für sich das klare Wasser (eigentlich den Niederschlag des Wassers; vgl. 32, 14.) und trüben das übrige mit den Füſsen,

stoſsen das Schwache und treiben es weg. Bochart, p. 598.: quasi ejusdem boni usuram aliis invidentes, timerent ne quid iis purum supersit, quae postmodum pasturae aut bibiturae sunt. Quae si minus conveniunt veris ovibus quadrant in oves mysticas, quae hic intelliguntur, id est, in Israelitas, in quibus multi divites post plenam messem et vindemiam, pauperibus spicilegium et racemationem invidebant. Neque hoc insolens apud prophetas, ut plus sit ἐν τῷ ἐπιμυθίῳ quam ἐν τῷ μύθῳ, et ea tribuantur τῷ τυπωθέντι quae in typum minus quadrant. — Palam est, oves pingues macris opponi ut malos bonis et protervos qui rerum successu insolescunt, tenuibus atque humilibus. Unrichtig ist dabei auch wieder die bloſs äusserliche Beziehung des Ausspruches auf den Unterschied von Reichen und Armen, wie z. B. Dathe sagt: potentiores et ditiores de plebe intelliguntur. Denn beschrieben sind ja nicht die Reichen an sich und im Allgemeinen, sondern nur diejenigen, welche auf Kosten Anderer, mit Unrecht und Gewaltthat ihre Selbst- und Habsucht befriedigen. Der Reichthum kommt also nur in sofern in Betracht als er Ausdruck der schlechten Gesinnung ist. Darnach bestimmt sich denn auch der Gegensatz. Nicht die Leidenden, Elenden unter dem Volke an sich sind der Gegenstand der göttlichen Hülfe und Segnung, sondern in sofern als sich in ihnen diejenige Gesinnung zeigt, welche mit dem wahren Leiden verbunden ist, durch dasselbe gewirkt werden soll, die mit Sehnsucht nach dem Heile, frommen Sinne erfüllten, die דלים und ענוים der Psalmen, vgl. darüber Tholuck, z. Bergpredigt S. 70 ff. Für אשמיך haben LXX. Vulg. Pesch. אשמור, custodiam gelesen, wogegen der Chald. richtig אשיצי, perdam übers. Richtig war an jener Fassung nur die Wahrnehmung, daſs das „Fette und Starke“ nicht auf die Hirten, sondern auf die Heerde sich beziehe, wobei man dann aber falsch auf Vs. 3. zurückging und dasselbe sensu bono nahm. So noch Luther: „was fett und stark ist, will ich behüten und ihr pflegen wie es recht ist.“ Allein das רעה במשפט ist gerade die stärkste Widerlegung jener Auffassung, da dasselbe im Folgenden durch das bloſse שפט erklärt wird und demgemäſs nur bedeuten kann: im Gerichthalten sein Hirtenamt bethätigen, sich als gerechter Richter darin beweisen; vgl. auch

Ps. 2, 9. — Vs. 22. bildet den Uebergang zu der positiv
Heilsverkündigung, Vs. 23 f. Rettung und Heil (והושעתי) gewi
schon durch jene Sonderung Jehovah seinem Volke. Gerade wo
es am Abgrunde des Verderbens, scheinbar rettungslos dast
erfolgt die göttliche Hülfe, wunderbar und herrlich.

23. 24. Die Sorge für die so geläuterte Gemeinde (עמי)
überkommt nunmehr der von Gott dem Volke gegebene Mes
In ihm vollendet sich das Heil des Volkes, schliefst sich
ganze demselben verheifsene Segen ab. Der Messias ersch
hier zuerst als der eigentliche Repräsentant Jehovas unter sei
Volke. Jehovah hatte nach Vs. 11. selbst das Hirtenamt üb
nommen: in dem Messias offenbart sich dasselbe, giebt sich
hovah selbst mit seiner ganzen Hirtentreue kund. Daher sa
Vs. 24.: „ich Jehovah will ihnen zum Gott seyn und mein Kn
David Fürst in ihrer Mitte.“ Der Messias ist also diejenige P
sönlichkeit, in welchem die wahre Gottesgemeinschaft mit d
Volke heraustritt und das Königthum Gottes in der Theokr
als dem eigentlichen, vollendeten Stellvertreter Gottes sich d
stellt. Er ist demgemäfs ferner רעה אחד Ein Hirte, der d
Ganze der Theokratie als Ein Hirte beherrscht, im Gegensa
zu dem getheilten Königthum der Vorzeit, in welchem sich
Mangelhaftigkeit des alten Königthums, die Sünde, welche hi
auf beiden Seiten lag, recht anschaulich herausstellte. Die Spa
tung der Reiche war schon ein Schritt zum Exil selbst, der An
fang der Zerstreuung Israels. Jetzt aber bildet Israel kein
διασπορά mehr, sondern Eine eng verbundene Heerde; v
12 ff. Dem entsprechend ist sein wahrer Hirte nun auch ein E
niger; s. 37, 22. 24. Jerem. 23, 5. 6., vgl. auch Joh. 10, 1
Unrichtig nehmen Jahn u. a. אחד hier für: unicus i. e. prom
singularis, excellentissimus. Allein dann würde הרעה, der Hirte
κατ' ἐξοχήν stehen, vgl. das τὸν ποιμένα, 1 Petr. 2, 25.
Um jene Beziehung des רעה אחד auf die Einheit Israels noch
stärker hervortreten zu lassen, nennt Ez. den Messias hier Da-
vid; worüber Steudel, Theol. d. A. T. S. 423. sagt: „für den
Fürsten, unter welchem Israel wieder vereinigt werden sollte,
war David ein um so passenderer Typus, da er durch seine Vor-

e das Israelitische Volk, welches schon im Begriffe gewesen
, sich zu spalten, wieder vereinigte und zusammenhielt.“ Die-
Gedanke tritt auch in Hos. 3, 5. Jerem. 30, 9., den beiden
ern St. in welchen der Messias als der zweyte, wahre urbild-
e David bezeichnet wird, besonders hervor. Hier aber hebt
Prophet an dem zu seiner Zeit bereits geläufigen Typus noch
: andere Seite hervor. Mit Nachdruck sagt er nämlich zwey-
: „mein Knecht David.“ Hieraus erhellt, dafs David nach
er subjektiven Seite, seinem persönlichen Verhältnisse zu Gott
l. auch Jerem. 33, 21.) von dem Propheten als eine typische
sönlichkeit gefafst wird, sofern er ein Knecht Gottes, ein
nn nach dem Herzen Gottes war, ein eifriger und treuer Voll-
cker des göttlichen Willens. Der Begriff des Knechtes Gottes
nämlich der des willigen Gehorsams gegen Gott, des Aufge-
n des eigenen Willens in den Gottes. Vgl. Nitzsch, System
christl. Lehre S. 168 ff.: „die alttestamentl. Idee des wahren
tesdienstes, des religiösen Menschenlebens und der darin be-
enden Gottgefälligkeit oder Gerechtigkeit wird durch die Vor-
lung Knecht Gottes vermittelt. — Im Sohne ist die Ge-
nschaft Gottes als ein ursprüngliches Seyn, im Knechte als
nothwendiges Thun und Leiden gesetzt.“ Dieser allgemeine,
ganze Erscheinung des Messias umfassende Begriff mufs hier
gehalten werden, woraus sich dann das Unrichtige der Auf-
ung von Coccejus ergiebt: „Quem primo nominat ser-
n suum, eum dicit futurum principem. — Praecedit hu-
itas, sequitur exaltatio.“ Beide Momente schauet der Prophet
aufs innigste mit einander verbunden und sich durchdringend.
עבדי bezeichnet das Verhältnifs des Messias zu Gott, das
כש zur Theokratie. Darnach ist der wahre König Israels zu-
ch der Knecht Gottes im absoluten Sinne, wie im Jesaias und
h. 3, 8. Von allen Königen des A. T. eignete sich aber kei-
in dieser Beziehung besser zum Vorbilde als David. „In
em demüthigen Abhängen von Gott, sagt Sack, Apologetik
342. 2te Aufl., diesem Wollen dessen, was er will in Bezug
Reich und Volk, diesem königlichen Muth und Sinne, bei der
iheit von allem selbstwilligen Trachten nach Hoheit, liegt wohl
züglich das messianisch Vorbildliche Davids.“ Diesen Gedan-
erfordert auch der Gegensatz zu den schlechten Hirten, wel-

che Vs. 2 ff. geschildert wurden. In ihnen trat ein schneidender Contrast der Gesinnung und des Wandels zu dem von ihnen übernommenen Amte hervor. Bei dem Messias stimmt dagegen Beruf und Ausrichtung desselben vollkommen überein. Es ist also nur die weitere Ausführung des עבדי, wenn der Prophet mit besonderem Nachdruck darauf verweiset, dieser sey nicht nur dem Namen und Amte nach ein Hirte, sondern er weide auch wirklich sein Volk, verwirkliche vollständig die Idee jenes Berufes. Worin die hiedurch auf das Volk herabkommenden Segnungen bestehen, entwickelt Vs. 25 ff.

Einer besonderen Verkehrtheit haben sich bei dieser St. einige Neuere schuldig gemacht. Strauſs, Glaubensl. 2, S. 80. sagt: „wenn dagegen bei Ez. Jehovah statt eines Davidischen Sprösslings seinen Knecht David selbst dem wiederhergestellten Volke als ewigen König verheifst: so fragt sich bereits, ob nicht hier in Folge einer Einwirkung chaldäischer Lehren der wirklich wieder erweckte David als übernatürliches Wesen zu verstehen sey, wie ja später als Vorläufer des zum Messianischen Gerichte kommenden Jehovah der auf ähnliche Weise wiederkehrende Prophet Elia erwartet wurde (Mal. 3, 23.).“ Diefs gründet sich auf die vermuthungsweise ausgesprochene Ansicht Rosenmüllers: „significari illum ipsum veterem Davidem, quem sperarent futuro aliquo tempore regnum priscum, sed multo amplius atque augustius restaursturum, minime improbabile fuerit.“ Rosenm. beruft sich dabei auf die Parsische Lehre von der Wiederkunft des Paschutan (vgl. de Sacy, mem. sur. div. antiqq. de la Perse p. 94 sq.), woraus Strauſs sofort — unhistorisch und unkritisch genug! — Chaldäische Lehre macht. Noch bestimmter drückt sich aber Hitzig, z. Jerem. S. 245. so aus: „Ezech. welcher nicht מלכם, sondern עבדו zu דויד beifügt, hofft eine Wiedererweckung der Person jenes alten Königs und er scheint bereits unsere St. (Jerem. 30, 9.), in welcher er דויד urgirend, demgemäfs auch אקים auffafste, gelesen zu haben.“ Der sogenannte Beweis für die Ansicht liegt darnach allein in dem עבדי des Ezech. Aber gerade dieser so stark betonte Zusatz beweiset das Gegentheil jener Ansicht, genau so wie das הנכיא Mal. 3, 23. zeigt, dafs hier nur Elias seinem Amte, seiner prophetischen

Thätigkeit nach in Betracht kommt, weshalb denn auch hier die LXX. sich genöthigt sahen: Ἠλίαν τὸν Θεσβίτην zu schreiben, um die persönliche Wiederkehr des Elias in die St. hineinzutragen (vgl. Hengstenb., Christol. 3, S. 444 ff.). Dazu kommt aber, dafs, wie auch zugegeben wird, Ez. auf die früheren Aussprüche Hos. 3, 5. Jerem. 30, 9. zurücksieht und darnach in keinem andern Sinne des David Erwähnung thun konnte als jene. Vor allen aber brauchte Niemand weniger als Ez. in diesem Falle ein so abgeschmacktes Mifsverständnifs zu besorgen, als man ihm hier hat angedeihen lassen, je fester in seiner Zeit die Lehre vom Messias, dem Nachkommen Davids (vgl. auch 17, 22 ff.) stand. Und mit dieser Grundverkündigung der Propheten, sowohl vor als nach dem Exile, sollte Ez. in einem so schreienden Gegensatze stehen und damit der sichersten und herrlichsten aller Hoffnungen Israels ihre Wurzel abschneiden? In der That zeigt die Geschichte der Auslegung, wie auch bei aller noch so fleischlichen Auffassungsweise solcher Aussprüche im Judenthume doch in diesem Falle das Richtige nicht verfehlt werden konnte und wirklich auch nicht wurde. Der Talmud spricht nur von einem דויד אחר שני, s. Sanhedrin fol. 98, col. 2, Berachoth Hierosol. fol. 5, c. 1. Jarchi bemerkt: עברי דוד מלך מזרעו. Kimchi: את עברי דוד המשיח שיעמוד מזרעו בעת הישועה. Erst spätern Kabbalistischen Juden war es vorbehalten, diese Stelle mit ihrer Lehre von der Seelenwanderung (deren Vorhandenseyn im älteren Pharisäismus, zur Zeit Christi namentlich, mindestens zweifelhaft ist; vgl. Bengel, opuscc. acadd. p. 184 sqq. ed. Pressel.) in Verbindung zu setzen, und darnach zu behaupten, es sey hier wirklich die Person Davids als wiedererweckt bezeichnet, wie dies schon Abarbanel zu uns. St. auseinandersetzt; vgl. Elias Levita in Thisbi fol. 47. s. v. גלגול; Jalkut Chadasch fol. 143. Eisenmenger entd. Judenth. 2, S. 730 ff. Glaesener, de gemino Jud. Messia p. 52 sqq. — Nur das Eine ist an jener Ansicht richtig, dafs der Prophet eine bestimmte Persönlichkeit hier vor Augen hat, welcher sich zu der Person Davids als ihr wahrer Antitypus verhält, und ganz verwerflich ist die Ansicht von Cölln s, bibl. Theol. 1, S. 325., es sey in dieser St. nicht deutlich, ob

Ez. eine Wiederherstellung der Davidischen Dynastie erwartete, oder ob sich ihm die zukünftige Herrschaft in der Person eines einzelnen Gottgesandten Davididen concentrirte — eine fast unbegreifliche Ansicht, wenn nicht derselbe Verf. auch S. 320. aus Jerem. 33, 15 ff. schlösse, Jer. denke sich einen zukünftigen Davididen nicht als einzelne Person, sondern collektiv als eine Herrscherreihe aus Davids Geschlechte.

25. Und ich schliefse mit ihnen einen Friedensbund. Angespielt ist hier wohl auf den Namen Salomo. Nicht die Kriegbewegte Zeit des David kehrt mit diesem urbildlichen David wieder. Er realisirt vielmehr den Segen, welcher in dem bedeutungsvollen Namen des Davids-Sohnes niedergelegt war. Aber noch mehr: Jehovah schliefst mit seinem Volke einen feierlichen Bund des Friedens, nämlich durch den Messias, den Friedefürsten, unter welchem ein neues Friedensreich aufblühen soll, Jes. 9, 5. 6. Wenn dabei Coccejus bemerkt: Foedus recte in valore testamenti accipimus, so hat diefs in so fern seine Richtigkeit, als hier in dem Begriff des Bundschliefsens besonders diejenige Seite als die vorwiegende erscheint, von welcher das Anerbieten des Verhältnisses ausgeht, so dafs namentlich da, wo vom Verhältnisse Gottes zu Menschen, seinem Volke die Rede ist, das Gegenseitige sehr zurücktritt, und die freie verheifsende Disposition Gottes desto mehr in den Vordergrund tritt; vgl. die schönen Bemerkungen Bleecks, z. Hebr. Briefe 3, S. 388 ff. Ein neuer Anfang, der die alte Ordnung der Dinge nicht sowohl auflöset als vielmehr erfüllt (s. später), doch von dieser sich charakteristisch unterscheidet, tritt sonach durch wunderbare göttliche Fügung in die Geschichte seines Volkes ein. Das eigenthümliche Wesen dieses Bundesverhältnisses besteht in dem Frieden, den es gewährt. Es versteht sich von selbst, dafs darunter nicht prosperitas im Allgemeinen, wie noch Rosenm. meint, gemeint ist (woraus sich gar kein specifisch bestimmter Begriff für das neue Reich ergiebt), sondern gerade eine bestimmte Art dieser prosperitas. Eben so wenig ist dabei an einen blofs äusseren Frieden zu denken; denn nach Vs. 24. ruht derselbe gerade auf dem neuen geistigen Verhältnisse Gottes zu Israel, und der nachher geschilderte Zustand, welcher auf jenem wahren, geistig vermittelten Frieden ruht, ist demgemäfs nichts anderes als die Darlegung, die äussere Manifestation dieses

Friedens. Nur eine Theologie, wie die von Ammon, bibl. Theol. II, S. 186 ff., kann hier wähnen, „der Prophet rede durchaus von einem bürgerlichen Wohlstande seines Vaterlandes, von Beduinen- und Nomadenglückseligkeit", und dann roh genug die Frage aufwerfen: „wie paſst das alles auf den geistigen Messias?"

Wie sehr jener neue von Jehovah zu schlieſsende Bund auf dem alten ruhe, mit diesem eng verwachsen und als dessen volle und herrliche Erfüllung zu denken sey, zeigt nun Ez. recht anschaulich, indem er die aus dem Friedensbunde hervorgehenden Segnungen ganz in Uebereinstimmung mit den im Gesetze niedergelegten Verheiſsungen schildert. Diese gerade finden nun, was sie unter dem A. B. nimmer fanden, ihre Realisirung. Durch sie wies das Gesetz über sich selbst hinaus. Nicht Zweck und Ziel sind in der alten und neuen Oekonomie verschieden, sondern nur die Mittel jene zu erreichen. Das Ausrotten der wilden Thiere wird Levit. 26, 5. verheiſsen. Dieser Zug paſst ganz in das Bild des Cap. von der Heerde. Die Bedeutung desselben wird Vs. 27. 28. näher angegeben. Gemeint sind die feindlichen Mächte, durch welche Jehovah sein abtrünniges Volk strafte. Nun, da die Abtrünnigkeit ihr Ende erreicht hat, das Volk ein anderes, ein neues der Gesinnung nach geworden ist, hört auch die Strafe Gottes auf. — Die Wüste und die Wälder gehören zur Ausmalung des Bildes. Gerade an den Orten, wo man sonst am meisten der Raubgier wilder Thiere ausgesetzt ist, findet volle Sicherheit statt. Horrentes etiam sylvae pius omnia commoda suppeditabunt. Junius.

26. Ich mache sie und die Umgebungen meines Hügels zum Segen. Ganz unstatthaft ist die Erklärung dieser St. von Hengstenberg, Christol. 3, S. 651., welcher den Hügel Zion als Bezeichnung Israels als Volkes und die Umgebungen des Hügels als die sich an Israel anschlieſsenden Heiden faſst vgl. 17, 23. Allein die Verbindung des אותם und גבעתי beweiset nichts weniger als eine Gleichstellung beider Ausdrücke. Ueberdieſs ist jene Idee von der Anschlieſsung der Heiden an die Theokratie hier, wo nur von der Verherrlichung dieser selbst die Rede ist, eine ganz fremdartige. Die richtige Ansicht über diesen Vs. eröffnet vielmehr Vs. 14.: „auf lieblicher Weide weide

ich sie und auf den Bergen der Höhe Israels soll seyn ihre Trift.“ Der Hügel Jehovas ist dort genannt die Höhe Israels. Hier ist nämlich der Ausgangspunkt der göttlichen Gnadenerweisungen: von hier strömen die göttlichen Segnungen über das ganze Land. Nun heifst der heilige Berg recht eigentlich, im vollendetsten Sinne ein Berg Gottes, die Höhe Israels. Was ferner dort die Berge der Höhe, auf welchen Israel sich lagert, heifst, wird hier, wo der Prophet das Bild der Heerde schon fallen läfst, die Umgebungen des Tempelberges überhaupt genannt. Israel erscheint also auch hier um jenen Quell der göttl. Segnungen gesammelt. Diese selbst sind wahrhaft geistiger, göttlicher Art, und in reichlichem Maafse wird das nach Gott verlangende Bundesvolk von denselben erquickt und gekräftigt. So entspricht auch unser Vs. dem unmittelbar vorhergehenden. Der Friedensbund bezeichnet gerade so den tiefsten geistigen Boden, in welchem die äusseren Darlegungen und Offenbarungen des geistigen Gutes wurzeln, wie hier der Hügel Jehovas, die heilige Offenbarungsstätte seiner Herrlichkeit der geistige Mittelpunkt ist, welcher das Volk vereinigt zum Empfange und Genusse der göttlichen Wohlthaten. — Beide Theile, Israel selbst und der Ort seines Aufenthaltes sind eine ברכה, ein Segen, ein Inbegriff, eine Fülle von Segen; vgl. Genes. 12, 2. So erfüllt sich nun die göttliche Verheifsung, Levit. 26, 4. Deut. 11, 13. 14., Regen zu senden zu seiner Zeit, Regen des Segens. Dieser steht an der Spitze der übrigen Segnungen. An ihm zeigt sich am sichtlichsten der Ursprung dieses Segens von Gott, ohne irgendwelche menschliche Hülfe und Kraft. Er ist zugleich die Grundbedingung für alle übrigen Segnungen, welche Vs. 27 ff. aufgezählt werden. Auch hier ist es einseitig, mit den älteren Ausll. den Regen blofs bildlich zu deuten, wie z. B. Calov sagt: respicitur imber verbi et pluvia evangelii, quae veram benedictionem adfert, sondern der Prophet hat hier wirklich zunächst nur die leiblichen Güter im Auge, in welchen sich aber die geistigen darlegen und ausprägen. Durch sie wird also auf die neue geistige Schöpfung, die höheren Segnungen hingewiesen, ohne dafs sie mit diesen selbst unmittelbar zusammenfallen.

27. 28. Vgl. Levit. 26, 4. 5. 13. und Exod. 1, 14, (s. auch 30, 18.). Vs. 28. ist die weitere Ausführung des letzten Gedan-

kens in Vs. 27. Sie wohnen so sicher, dafs weder von den alten, bisherigen Feinden, noch von neuen zukünftigen Gewalthabern über Israel die Rede seyn wird.

29. Die Worte: „ich erwecke ihnen eine Pflanzung zum Ruhm" sind auch noch von den neueren Ausll. sehr verschieden gedeutet worden. Noch Gesenius, thes. 4, p. 879. erkl.: nomini eorum sedem fixam dabo, wogegen spricht a) dafs das: nomini eorum gar nicht im Texte steht, b) dafs überhaupt nicht gesagt werden kann: nomini alicujus sedem fixam dare. Jahn l. c. p. 82.: Deus faciet eis plantarium inclytum i. e. rempublicam gloriosam condet (ähnlich auch Rosenm.). Allein es ist nicht abzusehen, wie מטע f. respublica stehen kann, da das Volk hier ausdrücklich (להם) von der Pflanzung unterschieden wird. Dasselbe spricht auch gegen Ewalds Erklärung: „der Aufbau der wahren Gemeinde wird eine Pflanzung zum Ruhme genannt d. i. eine Colonie, welche ihrem Gründer Jehovah und sich selbst zum Ruhme gereicht." Unmöglich kann מטע geradezu die Colonie selbst bezeichnen. Das Richtige giebt vielmehr der Gegensatz an die Hand. Das לשם steht entgegen dem: „und sie sollen nicht ferner tragen die Schmach der Heiden." (vgl. über diesen Gebrauch von לשם Deuter. 26, 19; Zephanj. 3, 19; Jerem. 13, 11.). So bildet auch das מטע einen Gegensatz zu dem אסמי רעב. Sehr gut bemerkt in dieser Hinsicht schon Gussetius, lex. p. 974.: promittitur locus bene consitus plantis frugiferis ac fertilibus et alte surgentibus crescentibusque Dei beneficio, ut abundent Israelitae alimentis nec fame disperent. Angespielt ist auf Genes. 2, 8 ff., wie diese Entlehnung der Farben von dorther unserm Propheten geläufig ist; vgl. 31, 4 ff. u. das. d. Anmk. Hier kommen besonders in Betracht die Bäume, lieblich anzusehen und gut zu essen. Eine genaue Parallele liefert hiezu 36, 30., wornach Jehovah die Frucht des Baumes mehren will, damit die Schmach des Hungers sein Volk unter den Heiden nicht mehr treffe. Dafs der Sinn unsrer St. über den dieser Parallele hinausgehe und mit 47, 12. identisch sey, ist eine unrichtige Bemerkung Hengstenbergs, S. 654., die nicht im Texte selbst ihre Begründung findet. Der Gedanke ist

vielmehr einfach dieser: an die Stelle der früheren Strafen treten immer neue Segnungen, so dafs jede einzelne Züchtigung (wie die der Hungersnoth) nun, da der Zweck der Strafe erreicht ist, in ihr gerades Gegentheil umschlägt.

30. 31. So stellt sich denn Israel als diejenige Gemeinde heraus, welcher die früher beigelegten Ehrennamen nun im eigentlichen, vollen Sinne zukommen. Wo das Verhältnifs Gottes zu seinem Volke gehörig festgestellt ist wie in dieser neuen Zeit, da ersteht ein wahres Haus Israel, eine ächte Weideheerde Gottes, wo Gott der Hirte des Volkes im ganzen Umfange dieses Begriffes seyn kann und will. Der Prophet schliefst mit den Worten: „ihr seyd Menschen, ich bin euer Gott.“ Ganz irrig ist die häufige Annahme, der Prophet erkläre dadurch nur das von ihm gebrauchte Bild. His verbis propheta explicat, quomodo allegoria sit intelligenda. Dathe. So noch z. B. Ewald. Allein das Bild von der Heerde und dem Hirten konnte gar nicht mifsverstanden werden, da es vom Propheten selbst längst erklärt war. Eine solche Erklärung wäre hier eben so überflüssig als matt. Der Gegensatz: euer Gott, erklärt zur Genüge hier das אדם. Zwar seyd ihr, die ihr zu so grofsen, unendlichen Segnungen berufen seyd, Menschen, schwache Geschöpfe. Daher auch nicht von euch selber so grofses erwartet, noch ausgerichtet werden kann. Aber das „ich bin euer Gott“ erklärt Alles. Wo sich der Herr zu den Menschen bekennt als ihr Gott, da ist er stark in den Schwachen, keine Herrlichkeit zu grofs, die nicht durch seine wunderbare Macht und Gnade an ihnen zur Erscheinung kommen soll. Der Ausspruch ist also eben so heilsam demüthigend, als kräftig aufrichtend und den Blick über die trostlose Gegenwart zu dem treuen Gotte Israels erhebend; vgl. auch 36, 16 ff.

Cap. XXXV.

Dieses Stück bildet einen grellen Contrast zu dem vorigen. Den wunderbaren Segnungen der Theokratie wird der Fluch, welcher Edom trifft, sein schmachvoller Untergang entgegengestellt. Zugleich ist diefs aber nur die weitere Ausführung des 34, 26 ff. ausgesprochenen Gedankens, dafs das Heidenthum keine Gewalt, noch irgendwelche Herrschaft über Israel ausüben solle.

Dieſs kann nicht anders realisirt werden als durch einen Akt der göttlichen Gerechtigkeit, durch welche die Nichtigkeit und der Frevel des Heidenthums selber deklarirt wird.

Das Gnadenjahr Jehovas ist mit einem Rachetage desselben unzertrennlich und nothwendig verbunden, Jes. 61, 2. Keine wahre Gnade existirt bei Gott ohne seine Gerechtigkeit. Demgemäſs muſs die Theokratie durch das Feuer der Trübsal hindurchgehen und so geläutert werden (Cap. 34.). Aus demselben Grunde muſs das Heidenthum als seiner ganzen Natur nach der göttlichen Gerechtigkeit verfallen sich herausstellen, dessen Sündenmaaſs voll ist. Ohne die Hervorhebung dieser Seite würde Gottes Gnade als falsche Toleranz des Bösen selbst erscheinen. Die Verklärung der Theokratie erschiene als ein vereinzelter, durchaus nicht mit dem Ganzen der Weltgeschichte zusammenhängender Akt, während die Aufrichtung des Reiches Gottes der Anfang, die Vollendung desselben aber zugleich der Abschluſs des Weltgerichtes ist.

Edom ist hier der Repräsentant des Heidenthums, gerade so wie in ähnlicher Verbindung Jes. 63, 1—8. Aus der Reihe der Völker (vgl. Cap. 25.) ist es besonders hervorgehoben, weil in ihm besonders anschaulich die dem Propheten vorschwebende Idee heraustritt. Daſs Edom in jener allgemeineren Beziehung hier in Betracht kommt, geht aus 36, 2. 5 ff. unwidersprechlich hervor. Was in den Weissagungen gegen auswärtige Völker Cap. 25—32. ausführlich entwickelt war, wird hier in Kurzem zusammengefaſst und an Edom gezeigt. Die charakteristischen Merkmale des Heidenthums, die Aeusserungen der Sünde, um derentwillen dasselbe seine Strafe empfängt, werden nachgewiesen und gegen sie das Endurtheil vom Propheten ausgesprochen. Es sind zwey charakteristische Züge, an denen jenes Verderben erkannt wird und darnach zerfällt das Cap. in zwey Abschnitte.

Vs. 1—9. Zuerst kommt in Betracht die Feindschaft gegen die Theokratie. Mehr als ein anderes Volk hat diesen Sinn Edom an den Tag gelegt. Dieſs Brudervolk Israels hat mit uraltem grimmigen Hasse das Bundesvolk verfolgt und diesen Sinn noch in der letzten Zeit der Noth auf grausame Weise bethätigt. Nun da die Theokratie zu ihrer Herrlichkeit gekommen seyn wird, stellt sich nicht bloſs die ganze Ohnmacht, sondern auch der tiefere Grund, die eigentliche Verkehrtheit dieser

Verfolgungssucht heraus. Nicht um seiner Sünden willen wird Israel von Edom gehaßt, sondern um seines wahren Vorzugs vor Edom, seines Gottes wegen, der sich zu Israel bekennt wie zu keinem andern Volke.

Vs. 10—15. Die zweyte Gesinnung, welche Edom bethätigt hat, ist die Habgier, der gemeine auf irdischen Besitz gerichtete Sinn, welcher in diesem Besitze volle Befriedigung findet, darin ganz und gar aufgeht. Durch jenen Sinn geleitet, mit seinem Hasse eng verbunden, vergriff sich Edom selbst an Jehovas Eigenthum und erhob sich in empörendem Uebermuthe gegen den Gott Israels. Dann aber wenn der Herr sich der Schwachen und Kranken annehmen und sie zu seiner Herrlichkeit führen wird, schlägt auch die Stunde für jene stolzen Verächter seines Namens.

5. Das איבת עולם sieht zurück auf die Stellen, in welchen schon von dem ursprünglichen Bruderhasse Edoms die Rede ist, Genes. 25, 22 ff. 27, 37. Das בעת אידם ist wohl Reminiscenz aus Obadja vs. 13. — Ueber das הגיר על ידי חרב vgl. zu 21, 17. und Gesenius, thes. 4, p. 851., so wie zu בעת עון קץ s. 21, 30.

6. Ein Wortspiel zwischen אדם und דם um so treffender als in den Dialekten wirklich die Form אדם für Blut erscheint; vgl. Gesenius, thes. 1, p. 27. monum. Phoenic. p. 389. Recht eigentlich soll Edom das werden, woran kraft jener Paronomasie sein Name erinnert. Ich will dich machen zu Blut, nicht etwa bloſs so nennen, sondern auch faktisch diesen Namen bewähren. Blut soll dich verfolgen, wie einem Mörder die Blutschuld überall folgt, um Rache schreiet und ihn der Strafe überliefert. Wenn du nicht Blut hafstest. אם ist hier dem Sinne nach s. v. a. quandoquidem, quoniam, wo nämlich von einer ganz sicheren, ausgemachten Sache die Rede ist, vgl. Jerem. 23, 38., wo auf אם ein לכן folgt. Gerade so steht si im Lat. (Griech. εἰ δή); vgl. Corte ad Cicer. ad divers. XII, 14, 57. Goerenz ad Cic. de legg. 3, 29, 49. Falsch ist die Erkl. von דם durch Blutsverwandtschaft (so Theodo-

ret, J. D. Michaelis u. a.), wie דם nie im Hebr. gebraucht wird. Mit Recht macht Köster, Erläutt. S. 113. dabei auf das Ungewöhnliche der Stellung der Worte aufmerksam, wornach man eigentlich erwarten sollte: אם לא שנאת דם. Allein man braucht defshalb nicht mit ihm zu übers.: „wenn du Nicht-Blut hassest", gleichsam ohne Blut nicht leben kannst. Denn das לא gehört nicht blofs zu דם, sondern vielmehr zu den beiden Begriffen: דם שנאת und die Voranstellung des דם hat hier wohl mehr einen äusseren Grund wegen des unmittelbar folgenden ורם.

9. תּוּשַׁבְנָה ist eine scriptio plena, wozu sich noch Ps. 72, 14., Mich. 1, 8. Parallelen finden, Gesenius, Lehrg. S. 384. Das Keri hat die erleichternde Glosse: תָּשֻׁבְנָה, sie sollen nicht wieder erbauet werden (1 Sam. 7, 14.), wogegen die Textesles-art sich allein angemessen an das unmittelbar Vorhergehende anschliefst. Die in Trümmer verwandelten Städte sollen nimmer wieder Bewohner haben.

10. Der zweyte Grund zur Bestrafung Edoms. „Weil du sagtest: die zwey Völker und die zwey Länder — mein sollen sie seyn." Das את ist natürlich nicht mit älteren Ausll. als signum nominat. zu fassen, eben so wenig aber auch mit אמרך zu verbinden, wie Maurer will, welches grammatisch unzulässig ist, und wofür Stellen wie Genes. 43, 29. Num. 14, 31. nichts beweisen. Die Rede ist vielmehr malerisch, und ganz den leidenschaftlichen Affekt der Habgier wiedergebend. Daher die Unterbrechung der angefangenen Construktion und die elliptische Redeweise, wozu auch trefflich das sogleich folgende und wieder dem letzten: לי תהיינה nicht entsprechende: ורשנוה harmonirt. Es sind lauter einzelne abgerissene Ausrufungen, in denen sich der Affekt Luft macht. Das Suffix in diesem Worte ist demgemäfs am füglichsten allgemein zu nehmen und auf das vorige überhaupt zu beziehen: wir wollen es in Besitz nehmen. — Die Worte: und doch war Jehovah daselbst enthalten das Gewichtigste, was zur Charakterisirung jenes Strebens Edoms gesagt werden konnte. Edom handelte so, als ob Israel ohne Gott dastände unter den Völkern, Jehovah von ihm für immer gewi-

chen sey. Sein Handeln trug also das Gepräge des durchaus Profanen, wobei die Scheu vor dem Göttlichen möglichst unterdrückt ist, der Gottlosigkeit. Wenn Grotius, Dathe u. a. dabei nur an den Tempel denken (stante adhuc templo meo), so ist dieſs zu enge, schon weil die Vergehungen Edoms sich wohl besonders nach der Zerstörung Jerusalems in recht grellem Lichte zeigten. Es ist überhaupt von der Offenbarung Gottes in seinem Volke, wodurch dasselbe als sein Bundesvolk erkannt werden konnte, die Rede, eine Thatsache, welche gerade durch die Zerstörung Jerusalems nur bestätigt wurde, also von der Gesammtwirksamkeit Jehovas für seine Gemeinde in besonders ausgezeichnetem Sinne, wovon Edom mehr Kunde haben konnte, als manches andere Volk. Aber dieſs Alles ward bei Seite gesetzt, wo es sich darum handelte, gemeine Selbstsucht und niedrigen Eigennutz zu befriedigen.

11—13. Das volle jus talionis soll deſshalb an Edom ausgeübt werden, denn Jehovah ist nichts weniger als ein todter Götze, wie Edom wähnt, vielmehr der lebendige, allwissende Gott, der Zeuge und Rächer jener Lästerungen. — Die Textesleſart שְׁמָמָה ist entschieden vorzuziehen, da der Wechsel des Subjektes auch hier durch die Lebhaftigkeit des Affektes gefordert wird. Das Keri, שְׁמֻמִּי lesend, hat nur die Gleichförmigkeit mit dem folgenden נתנו beabsichtigt. Das: שׁממה ist gleichsam die Losung der Edomiter, mit welcher sie ihr habgieriges Verfahren betreiben. Ueber die Berge Israels vgl. zu 36, 1. — הַעְתִּיר דְּבָרִים, reichliche Reden, nämlich von der genannten Art, groſssprecherische, lästernde Reden, ausstoſsen.

14. 15. Nach Vs. 15. soll der strengen Handhabung der göttl. Gerechtigkeit gemäſs, dem schadenfrohen Jubel Edoms über Israels Untergang genau sein eigenes Elend entsprechen. Es entsprechen sich hier genau: „das Erbtheil des Hauses Israel“ und „der Berg Seir.“ Der Jubel Edoms bezog sich auf dasjenige, was als ein sicheres, unverbrüchliches Erbtheil von Gott seinem Volke gegeben war. Die Strafe trifft deſshalb gerade auch dasjenige, worauf Edom so stolz ist, in dessen Besitz sich Edom sicher und unantastbar wähnt, auf dessen physische Lage es trotzt und allen Stürmen widerstehen zu können meint. Darnach

muſs auch Vs. 14. erklärt werden: „gemäſs der Freude des ganzen Landes, will ich auch dir Verwüstung bereiten", d. h. wie ganz Edom jubelte, sich nirgends hier eine Spur von Theilnahme, und irgendwelcher besserer Regung zeigte, so soll auch ganz Edom der Strafe anheim fallen. Die Verwüstung soll eine totale seyn. Dieſs wird Vs. 14. nicht ausdrücklich ausgesprochen, liegt aber in dem Gedanken selbst schon und wird Vs. 15. noch ausdrücklich nachgeholt durch das mit besonderer Energie hervorgehobene: רכל־ארום כלה. Nur auf diese Weise stehen beide Vss. in schöner Harmonie und falsch sind daher noch Erklärungen, wie die Ewalds: wie zur Freude der ganzen Erde solle das Land gerade wüste werden, welches sich so schmählich über den Untergang des h. Landes freuete. Dieſs würde auch um so weniger passen, da sofort Cap. 36. der Prophet die übrigen feindlich gegen die Theokratie gesinnten Völker in Edoms Schicksal verflochten seyn läſst und daher hier von einer Freude „der ganzen Erde" (woran auch schon ältere Ausll. dachten und dieſs dann auf die Freude über das neue Messianische Reich bezogen) schwerlich die Rede seyn kann.

Cap. XXXVI.

Das wesentlich verschiedene Verhältniſs zwischen Theokratie und Heidenthum in Bezug auf Gott hat der Prophet an dem Segen, der auf Israel ruhet und der Strafe, welcher Edom entgegengeht, entwickelt. Dieses Verhältniſs gründete sich auf die alten heiligen Zusagen und Anordnungen Gottes. Das Unumstöſsliche derselben hatte auch Ez. durch sein Wort bestätigt. Nun aber drängt sich desto mächtiger die Frage auf; nach dem tieferen Grunde dieses Verhältnisses. Hiezu forderte ein Blick auf die Gegenwart um so nachdrücklicher auf, je greller hier im Gegensatze zu den prophetischen Verkündigungen ein schreiendes Miſsverhältniſs sich zeigte. In der Gegenwart schien das Heidenthum das siegende Princip zu seyn. Israel war der Gegenstand seines stolzen Hohnes. Sein Gott galt als ein ohnmächtiger, jetzt in seiner ganzen Machtlosigkeit dastehender Götze, Vs. 20. Diese scheinbare Verkehrung aller höheren Ordnung konnte nur demjenigen imponiren, welcher von einem äusserlichen Standpunkte aus eine Seite des göttlichen Wesens ins Auge faſste und gerade

die andere Seite, worin das besonders Eigenthümliche der Offenbarung Gottes in Israel bestand, darüber aus den Augen verlor. Auf die bloſse Macht Gottes gesehen, erschien diese jetzt eine beschränkte, gleichsam gehemmte durch den siegreichen Arm der Götter des Heidenthums. Das wäre aber auch eben die rein heidnische Betrachtungsweise der Sache. Ganz anders der ächt theokratische Gesichtspunkt, wie ihn hier der Prophet festhält und durchführt. Darnach ist hier neben der Allmacht zugleich die Heiligkeit Gottes aufzufassen. Diese Eigenschaft Jehovas bildet das Centrum unsrer Rede; vgl. besonders Vs. 22. Das darin begründete Verhältniſs Gottes zum Bösen enthält den Schlüssel zur vollständigen Lösung der dem natürlichen Bewuſstseyn sich aufdrängenden Räthsel.

Aus der Heiligkeit Gottes erklärt sich zunächst, daſs es sein Bewenden haben muſs mit dem dem Heidenthume gedrohten Strafgerichte, Vs. 1 — 15. Das Grundwesen dieses besteht darin, die Heiligkeit Gottes anzutasten. Jene einzelnen Vergehungen, wie sie Vs. 2 ff. aufgezählt werden, sind nichts anderes als freche Antastungen der göttl. Heiligkeit. Die Schmach, welche die heidnischen Mächte jetzt auf Israel häufen, ist auf sie selber gesehen ein Ausfluſs ihrer ungöttlichen Gesinnung, in welcher sie die Heiligkeit Gottes verkennend auch an diesem Preisgeben seines Volkes Anstoſs nehmen, darüber spotten und selbst die Allmacht Jehovas bestreiten. So soll also diese recht eigentliche Schande, wie sie bei Israels Bestrafung das Heidenthum seinem ganzen inneren Wesen nach enthüllt und es blosstellt, auf es selbst in wohlverdientem Maafse zurückfallen, während der auf Israel gelegte Segen unerschütterlich, felsenfest dasteht und verbleibt.

Aus der Heiligkeit Gottes erklärt sich aber weiter gerade jene Strafe seines Volkes. Um seines unheiligen Sinnes willen ward es von dem heiligen Angesichte Gottes verbannt. Wegen seiner heidnischen Richtung wurde es unter die Heiden zerstreuet. Diese That Gottes ist also ein Gericht wie über die Theokratie, so auch über das Heidenthum selbst. Beides hat der heilige Gott für unheilig erklärt (Vs. 16 — 20.).

Auf der Heiligkeit Gottes ruht endlich aber auch die Verklärung Israels (Vs. 21 — 38.). Nicht etwa um der bloſsen Schmähungen der Heiden willen erlöset der Herr sein Volk, denn sie gehen selbst schmählichem Ende entgegen; auch nicht etwa um

des Ruhmes und der Unschuld Israels willen, denn Gott hat es selbst für ein unheiliges Volk faktisch erklärt, sondern um seines heiligen Namens willen d. h. damit dieser in seiner ganzen Wahrheit und Fülle offenbaret werde. Die Verherrlichung Israels ist nämlich ihrem Wesen nach nichts anderes als die Heiligung des Volkes durch und in Gott. Und damit begegnet der Prophet jener gleichfalls nur äusserlichen Auffassung der zukünftigen neuen Periode Israels. Sah man diese als bloſse äusserliche Wohlthaten Gottes an, oder gar als eine Belohnung Israels von Seiten seines Gottes, so hatten seine Bevorzugung vor allen heidnischen Völkern so wenig als seine bisherigen wunderbaren Führungen und seine gegenwärtige Erniedrigung einen rechten Sinn. So tritt dieser Abschnitt der Messianischen Verkündigung Cap. 34. als schöne Erläuterung an die Seite. Wenn dort vorzugsweise die objektiven Segnungen Gottes mit steter Beziehung auf alte Verheiſsungen ins Auge gefaſst werden, so tritt hier die subjektive Seite, die Wirkungen dieser Gnadenerweisungen auf Israel, die Umwandlung desselben, das neue geistige in ihm nun sich entfaltende Leben desto ausführlicher in den Vordergrund. Dieſs ist also die glorreiche Vollendung der göttlichen Heiligkeit in der Heiligkeit des wahrhaft neuen Israel.

1. 2. Der Prophet redet die Berge Israels an, mit Anknüpfung an 35, 12. und im Gegensatze zu dem הר שעיר, 35, 15. Hier ist die besondere Bedeutung nicht zu verkennen, welche den Bergen beigelegt wird und insbesondere in dem במות עולם heraustritt. Der Ausdruck sieht zurück auf die Grundweissagung Genes. 49, 26. (vgl. Deuter. 33, 15; Habak. 3, 6.). Die Berge stehen darnach in einer bestimmten Beziehung zu den Verheiſsungen Israels. Sie sind die edlen Zeugen, die unerschütterlichen Denkmäler jenes uralten auf dem Volke ruhenden, durch seinen Stammvater ausgesprochenen Segens. Jeder Versuch diesen anzutasten und umzustoſsen, ist durchaus vergeblich und nichtig. Das האויב fasst die Feinde der Theokratie collektivisch zusammen. Der Prophet sieht sie gleichsam als Eine Macht Israel umlagern und zum Verderben desselben verschworen, um das Bundesvolk jenes unerschütterlichen Segens zu berauben und sich in den Besitz des Gottverliehenen Erbtheils zu setzen.

3 ff. Indem nun der Prophet dieses wilde Toben der heidnischen Mächte überschauet, wird er von heiligem Zorne erfüllt, und seine Rede trägt ganz das Gepräge desselben an sich. „Bei der Betrachtung dieser unwürdigen Gegner, sagt Ewald, wird Ez. von ungewöhnlichem Feuer ergriffen, so dafs nach der kurzen Angabe Vs. 2. das „drum" sich erst fünfmal wiederholt, indem immer aufs Neue die Gründe gegen diese Feinde sich eindrängen, bevor die Rede ruhiger bei den Bergen Israels stehen bleibt, von denen sie eigentlich handeln sollte." — וּבְיַעַן שְׁמוֹת, weil man verwüstet. Ueber die Form שְׁמוֹת vgl. Gesenius, Lehrg. S. 365. Ewald, §. 354. שָׁמַם steht in transitiver Bedeutung nur bei späten Schriftstellern, insbesondere bei Daniel; vgl. 8, 13; 9, 27; 12, 11. — Und ihr gekommen seyd in den Mund der Leute. Ueber die Form תַּעֲלוֹ vgl. Ewald, krit. Gr. S. 474., der mit Recht bemerkt, das Wort sey nach Form und Bedeutung von dem Aram. עלל, intravit abzuleiten. Ein ungewöhnlicher Ausdruck ist das עַל שִׂפַת לָשׁוֹן, wofür man sonst nur das einfache עַל לָשׁוֹן (im Unterschiede von תַּחַת לָשׁוֹן, wie im Arab., vgl. Stickel, ad Ali sentent. p. 8.) findet. Eine blofse tautologische Redensart hier zu statuiren, wie gewöhnlich geschieht (s. z. B. Gesenius, thes. 3, p. 763.), erscheint um so unangemessener als der Zunge doch durchaus nicht eine Lippe beigelegt werden kann. Demgemäfs da die Redensart: auf die Zunge oder Lippe kommen, schon an sich von üblen Nachreden u. s. w. gebraucht wird, ist es passender, das לָשׁוֹן in dem späteren, besonders im Aramäischen herrschenden Gebrauche für: Sprache, Volk, vgl. meinen Comment. z. Dan. S. 101. zu nehmen. Dann entsteht ein schönes, genau paralleles Verhältnifs zu dem folgenden: דִּבַּת עַם.

4. 5. Neben dem „Ueberreste der Völker" wird noch Edom speziell hervorgehoben, als die Spitze derselben in Bezug auf sein feindliches Verhältnifs zur Theokratie, als das den schroffsten Gegensatz zu ihr bildende und in dieser Hinsicht vorzugsweise charakteristische Volk. Für כְּלֹא lesen mehrere codd. emendirend כְּלָה, s. de Rossi ad h. l. Zu jener Anomalie

fehlt es im Hebraismus an anderweitigen Parallelen; doch erscheint die Endung א— so im Chaldäischen, aus dessen Einfluſs sie auch hier zu erklären ist; vgl. Gesenius, Lehrg. S. 213. Winer, Chald. Gr. S. 27. 2te Aufl. — למען מגרשה לבז, um es zur Beute zu schleppen. Das מגרש ist nothwendig als Infinitiv zu fassen (vgl. Ewald, Gr. §. 354.), da das Substantiv in einer constanten, hier unpassenden Bedeutung erscheint, welcher Umstand zum Theil wunderliche Erklärungen hervorgerufen hat. גרש ist der eigentliche Ausdruck von gewaltsamem Fortstoſsen, Fortschleppen, Ziehen; vgl. 31, 11.

6. 7. Weil Israel der Völker Schmach trug, so sollen auch diese ihre Schande tragen. Dieſs ist das durch die absolute Gerechtigkeit Gottes geforderte Gesetz. Unmöglich kann darnach die Strafe des Herrn eine einseitige seyn. Die Strafe kann aber um so weniger Israel allein treffen, als gerade bei seiner Bestrafung sich die tiefe Versunkenheit des Heidenthums, seine Abkehr von Gott, seine Verblendung wie sein Uebermuth auf das schlagendste herausgestellt hat. So bringt Israel den Völkern und zwar gerade denjenigen am meisten, welche als Strafwerkzeuge gegen das Bundesvolk dienten, das Gericht.

8—12. Umgekehrt dagegen ererbt Israel sicher seinen Segen. Das: כי קרבו לבוא ist schon in der Vulg. ganz richtig übers.: prope enim est ut veniat. Es entspricht ganz dem: כי־קרובה ישועתי לבוא, Jes. 65, 1. Das zweyte כי Vs. 9. setzt jenes erste fort: indem hier entwickelt wird, worin die nahen Segnungen bestehen und wie sie an das Volk kommen. Gerade jene Hinweisung auf die Nähe der göttl. Segnungen enthält hier eine schöne Energie. Während das Heidenthum jetzt triumphirt, liegt in seinem Triumphgeschrei schon das Gericht und der Anfang seiner Vernichtung. Dagegen ist Israel getrost gerade im tiefsten Elende: sein Heil ist ihm auch in der Gegenwart sicher und fest verbürgt. Denn schon ist die Nähe dieses Heils zu spüren. Das Israel treffende Gericht ist kein Gericht zum Untergange, sondern ein Fortschritt, ein mächtiger Schritt zum ewigen Heile selber. In der Gegenwart liegen schon alle Vorboten seiner glanzvollen Zukunft und Erhöhung.

Die Wunder der göttl. Allmacht werden dann nicht minder an Israel wie dort im Gerichte der Heiden sich verherrlichen. Ein neuer Schöpfungssegen kommt gleichsam über das neue Volk und Land (vgl. zu dem פרו ורבו Genes. 1, 28.). Die neuen Wohlthaten Gottes überstrahlen noch weit die alten, bisherigen, Vs. 10. Worin dieser Vorzug der neuen Gnadenerweisungen vor den alten bestehe, ist oft unrichtig beantwortet, z. B. wenn Majus, oecon. V. T. p. 1047. sagt: nempe spiritualibus pro corporalibus. Denn so steht nun einmal der Gegensatz nicht zwischen A. und N. B., als ob dort nur corporalia und hier nur spiritualia vorhanden wären. Der Vorzug wird vielmehr Vs. 12. vom Propheten selbst ausdrücklich angegeben und näher beschrieben. Jene Berge, auf welchen sich die Herrlichkeit Gottes in einer Fülle von Gütern (deren äusserliche Beschaffenheit auf ein nicht minder hohes, adäquates Maafs geistiger Güter hinweiset, vgl. zu 34, 26.) offenbart, sind nun bewohnt von dem wahren Volke Gottes, und ihr ewiges, von Niemanden ihnen zu entreifsendes Besitzthum, ein eigentliches Erbtheil. In beiden Beziehungen, die in einem nothwendigen Zusammenhange stehen, zeigte sich die Unvollkommenheit des A. B., sein Zurückstehen hinter dem Neuen.

13—15. knüpft theils an Vs. 4. theils an Vs. 12. an. Ein schlechtes Sprichwort hat sich in Bezug auf Israel unter den Heiden gebildet. Statt der Berge hat der Prophet hier das durch sie vorzugsweise repräsentirte Land im Auge (daher die Feminina אכלת u. s. w.). Man hat demselben die Prädikate: „Menschen-Verschlingerin“ und „Völker kinderlos machend“ gegeben. Nur Verderben sah man von Kanaan bis dahin über das Volk des Herrn ausgehen. Hier schien nichts weniger als ein Land des Heils und Segens zu seyn. Aber diese Beschimpfung soll nicht in Erfüllung gehen. Die That wird sie widerlegen. Was das Heidenthum nicht erkannte, war der Grund, warum Israel jene Strafe auferlegt wurde. Ihre Schmähungen bezogen sich blofs auf die rohe äusserliche Erscheinung der Sache. Diesen Grund deckt der Prophet durch ein schönes Wortspiel zwischen dem משכלת und תכשלי auf. Kanaan soll nicht nur nicht in der Zukunft sein Volk verschlingen, sondern sogar es nicht mehr „straucheln machen“, zum Fall bringen, in Sünde verstricken.

Die Missethat Israels war der Grund seines Verderbens. So lange diese blieb, so lange auch das Verderben und damit eine gewisse Berechtigung der Heiden zu ihren Schmähungen. Darum wird Jehovah der Sünde des Volkes einen Damm setzen, sich ein heiliges Volk bereiten. Dann tritt die Nichtigkeit jenes Schimpfes klar hervor und der ganze Stumpfsinn des Heidenthums, welches nur auf die äusserliche Macht sah, von der Heiligkeit des Verfahrens Jehovas aber kaum eine Ahnung hatte. Ganz matt wird der Sinn der St., wenn man, wie insgemein geschieht Vs. 14. 15. der Randlesart den Vorzug giebt, wie z. B. Rosenm. sagt: pro eo quod in textu scriptum legitur: לא תכשלי legendum esse לא תשכלי, non orbabis, ut in margine praecipitur, res ipsa docet. Habent posterius s. Keri non pauci codd. in textu, exprimuntque veteres omnes. Die Entstehung der Variante ist aber so leicht zu erklären, dafs sie schon aus diesem Grunde hätte verworfen werden sollen. Dagegen spricht aber auch folgendes: a) Der Umstand dafs Vs. 15. לא תכשלי ohne לא תאכלי wiederholt wird, zeigt, dafs hier eine Veränderung des Sinnes von Vs. 13. eingetreten ist. Auf das „nicht mehr straucheln machen" kommt alles an, sowohl zur Würdigung jenes heidnischen Ausspruches als zum Verständnisse des Heiles Israels; b) die Texteslesart wird auch durch Vs. 16 ff. nothwendig gefordert. Nur bei ihr bilden Vs. 13—15. einen passenden Uebergang zu dem Folgenden. Hier entwickelt nämlich Ezech., wie das Straucheln, der befleckte Wandel Israels demselben das Gericht zugezogen habe.

16—20. Auf der Heiligkeit Gottes beruhte das Gericht, sein Verfahren gegen das Bundesvolk. Auf jene Eigenschaft Gottes gesehen, kann Israel kein besseres Loos erwarten, als das ihm zugefallene. In so fern trägt es mit Recht den Schimpf und Spott der Heiden. Das mit der Strafe belegte Israel entweihte nun den heiligen Namen Gottes unter den Heiden d. h. gab die Veranlassung zu jener üblen Nachrede, dem heidnischen Ausspruche: „diese sind das Volk Jehovas und aus seinem Lande gezogen" (das Suffix in ארצו wird passender auf Jehova als auf עם bezogen). Vatablus: si fuisset Deus eorum qualem praedicant, omnipotens, non permisisset eos expelli e terra sua.

Die Schuld dieses Ausspruches wird mit Recht dem Volke beigemessen. Nachdem es selber die Heiligkeit seines Gottes und die daraus sich ergebenden Anforderungen verkannt und aus den Augen gesetzt hat, wird es nun auch die Veranlassung, dafs von Seiten des Heidenthums, indem es die Allmacht Jehovas in Zweifel zieht, die Heiligkeit Jehovas verkannt und damit geschmähet wird, aus welcher die Verstofsung Israels, welche auf jene Eigenschaft gesehen gerade ein Zeugnifs der heiligen Macht Jehovas war, nothwendig flofs.

21 ff. Wie somit alle Erscheinungen der Vergangenheit sich erklären ihrem tieferen Grunde nach durch die Betrachtung der Heiligkeit Gottes, so auch allein dadurch die grofsen Aussichten Israels auf seine Zukunft. Schon auf die Gegenwart, die jetzige Erscheinung Israels gesehen, zeigt sich deutlich, dafs Jehovah hier eine wunderbare Vollendung seines Heilsplanes bezweckt. „Und ich schonte“ d. i. ungeachtet des Gerichtes Gottes (Vs. 19.) war dasselbe doch kein absolutes, neben demselben ging eine gnädige Schonung Israels her. Um meines heiligen Namens willen, wegen der in Gottes Heiligkeit begründeten Nothwendigkeit dieselbe zu offenbaren, in der Welt zu offenbaren, zur Erscheinung kommen zu lassen. Durch die Schuld Israels war dieser Name unter den Heiden verkannt und gelästert. Im Gegensatze dazu will aber Jehovah ihn nur desto herrlicher offenbar werden lassen. Lauter als das Strafgericht Israels sollte ein Wunder Gottes an Israel es verkündigen, wie er ein wahrhaft heiliger Gott sey, der allein ein heiliges Volk sich zu bereiten wisse. So die LXX. richtig: *καὶ ἐφεισάμην αὐτῶν διὰ τὸ ὄνομά μου τὸ ἅγιον*. Unrichtig dagegen die Vulg.: et peperci nomini sancto meo. Denn man kann nicht von Gott sagen, er schone seiner Heiligkeit. Daher auch diejenigen neueren Ausll., welche dieser Auffassung beigetreten sind, wie noch Winer, lex. p. 337. Gesenius, thes. 2, p. 488. sich genöthigt gesehen haben, einen fremden Begriff hier zu substituiren: consulam nominis mei honori, ut non amplius profanetur. Aber weder kann חמל mit על so geradezu: consulere alicui rei bedeuten, noch ist שם קדשי nichts weiter als: honor nominis mei.

Die von uns vertheidigte Auffassung bestätigt sich vollständig durch Vs. 22.: „ich thue es nicht um euretwillen, Haus Israel, sondern wegen (mit Rücksicht auf) meines heiligen Namens.“ Vgl. für den Gedanken Deuter. 9, 6. Unrichtig bezieht nach dem Vorgange einiger früheren Ausll. Hengstenberg, Christol. 3, S. 656 ff. dieſs auf die Bundestreue Gottes. „Die göttliche Heiligkeit, bemerkt derselbe, erforderte die Erfüllung jeder aus Gnaden gegebenen Verheifsung. Auch Israels Sünde, so grofs sie immer seyn mochte, hob die Anforderung seiner Erlösung an Gottes Heiligkeit nicht auf.“ Allein wie richtig auch immerhin dieser Gedanke an sich ist, hier erscheint derselbe als ein ganz fremdartiger. Von der Treue Gottes, dem Halten seines Bundes ist an unsrer St. zunächst gar nicht ausdrücklich die Rede. Ja hier wo vom Verhältnisse Israels zum Heidenthum die Rede ist, würde eine solche Beziehung ganz unpassend seyn. Denn gerade weil die Heiden das Eigenthümliche jenes Bundesverhältnisses nicht kannten, die Offenbarung der Heiligkeit Gottes in demselben, begriffen sie auch nicht das Strafgericht Israels. Von einem Zweifel derselben an der Heiligkeit d. i. der Treue Gottes in Bezug auf seine Verheifsungen kann hier nicht die Rede seyn, da eben diese Verheifsungen ihrem eigenthümlichen Inhalte nach dem Heidenthume unbekannt waren. Gerade dieser Verblendung des Heidenthums will Gott eine desto hellere Offenbarung seines durch und durch heiligen Wesens in die unheilige Welt hinein leuchten lassen und das herrlichste Denkmal derselben soll sein Volk in seiner neuen Gestaltung seyn. Dieser Gedanke erhellt unwidersprechlich aus Vs. 23. Gott will darnach seine Heiligkeit beweisen, darthun, ans Licht bringen in und an seinem Volke. Dann sollen die Völker erkennen, dafs Gott ein heiliger sey, indem er sich in seinem Volke heiligt. Darnach kann Vs. 21. und 22. in keiner andern Verbindung stehen mit Vs 23. als in dieser: Gott schont seines Volkes und vollführt das demselben verheifsene Heil, weil er es zum Träger seiner Heiligkeit auserkohren hat, weil Gott kraft seiner Heiligkeit auch dieselbe dargestellt sehen will in seinem Reiche, als einem getreuen Abglanze seiner Herrlichkeit. Kraft dieser will Gott nicht nur, sondern wirkt und vollzieht auch die Hinwegschaffung des Bösen und die ihm entsprechende Reinheit durch die Mittheilung seines heiligen Geistes. Das Gebot: „ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig“ enthält

zugleich die Verheifsung der Realisirung eines heiligen Gottes-Reiches, so gewifs Gott selber heilig ist. In der Idee der Heiligkeit des lebendigen Gottes liegt allemal auch der lebendige Trieb Gottes ausgesprochen, sich in dieser seiner Heiligkeit sowohl negativ als positiv zu bezeugen und zu bewähren. Nicht blofs aber im Richten des Bösen und der Vernichtung des Frevlers, sondern auch in der Tilgung des Bösen und der Umwandlung und Erneuerung des Sünders kraft eines neuen göttlichen Lebensodems, der Geistes-Schöpfung Gottes im Menschen, offenbart sich Gott als der heilige.

23. Der heilige Name heifst hier zugleich der grofse, weil in der Bewährung dieses Namens, in dem קָדֹשׁ desselben zugleich seine Erhabenheit heraustritt, also im Gegensatze zu der Entweihung desselben unter den Völkern. Man hielt ja nach Vs. 20. den Gott Israels für so gering und ohnmächtig, dafs man ungehindert sich den Spott über ihn erlauben zu können meinte. So wird nun gegen alles Erwarten die Erhabenheit und Herrlichkeit Gottes sich offenbaren, und zwar in seiner Heiligkeit. Vgl. Mal. 1, 11. 12.: „denn vom Sonnen-Aufgang bis Untergang ist grofs mein Name unter den Völkern — und ihr entweihet ihn", wo ganz dasselbe Verhältnifs statt findet. — Das לעיניכם erläutert gut Michaelis: ut non tantum gentes sed vel maxime etiam vosmet ipsi meam agnoscatis sanctitatem. Je mehr von Israel nicht minder als von Seiten des Heidenthums die Heiligkeit Jehovas früher aus den Augen gesetzt war, desto nachdrücklicher ist hier das: vor euren Augen, so nämlich dafs das Volk jetzt aufs schlagendste davon überführt wird; vgl. auch 20, 41. 42. Das לעיניהם wie schon die alten Uebss. und viele codd. lasen (vgl. de Rossi) ist eine handgreifliche erleichternde Emendation, welcher auf keinen Fall die Kritik den Vorzug einräumen kann.

24. 25. Das erste, was der Herr für sein Volk thut, ist das Sammeln desselben. Keine Heiligung des Volkes ohne Gottes Gnade, keine Gnade Gottes ohne den thatsächlichen Erweis derselben in Aufhebung der von ihm verhängten Strafe. Dieſs ist hier von um so gröfserer Bedeutung, je mehr die Strafe selbst für die sie veranlassende Versündigung charakteristisch und ihr entsprechend war. Das von Gott abgefallene Volk erschien in

der Diaspora recht eigentlich als das keine Einheit habende, herrenlose Volk und in dieser seiner Herrenlosigkeit und Verlassenheit als das unglücklichste der Völker. Die Erklärung Gottes, dafs er Israel helfen wolle, kann also nicht gedacht werden ohne ein Sammeln desselben, ein Versammeln um seinen Gott, der das Princip, der Lebensquell dieser Gemeinschaft ist. Hieran schliefst sich als zweytes Moment die Vergebung der Sünden, die das schuldbedeckte Volk rechtfertigende, freisprechende Gnade Gottes. Das „Besprengen mit reinem Wasser" und das „Reinigen" beziehen nach dem Vorgange des Chald. manche Ausll. wie Jarchi, Rosenm., Hengstenberg auf die Lustrations-Ceremonie Numer. 19., das mit der Asche der rothen Kuh vermischte Wasser der Unreinigkeit (מי הנדה) d. h. zur Hinwegschaffung der Unreinigkeit bestimmt. Allein gerade die eigenthümliche Beschaffenheit dieses Wassers ist hier mit keinem Worte angedeutet: es ist blofs von מים טהורים die Rede. Ferner scheint hier, da jene Lustration sich nur auf einen bestimmten Fall schwerer Verunreinigung, nämlich die durch Berührung von Leichnamen entstandene, bezog, ihre spezielle Hervorhebung für die Allgemeinheit des Gedankens weniger passend. Daher scheint es in jeder Beziehung gerathener, an solche Lustrationen, wie sie bei der Einweihung der Leviten, Numer. 8, statt fanden, zu denken. Auch hier fand ein Besprengen mit Wasser statt. Das dabei gebrauchte Wasser führt den Namen מי חטאת. Es dient ausdrücklich zur Reinigung לטהרם, Num. 8, 7. 21. Hiezu pafst nun unser Context trefflich, sofern Vs. 26. 27. die Mittheilung des Geistes Gottes an jene Besprengung und Reinigung unmittelbar angeschlossen wird. Zwar nicht bei den Leviten, wohl aber bei den Priestern folgte auf die Lustration das Salben, das Symbol der Ausrüstung des Priesters zu seinem Berufe durch den Geist Gottes. Statt des Symbols ist Vs. 26. 27. die Sache selbst genannt, die Idee aber ganz dieselbe. Vgl. Bähr, Symbol. 2, S. 177. „Die Wasserreinigung symbolisirt das Wegnehmen der Unreinigkeit, die Salbung dagegen die Mittheilung des רוח הקדש an die Gereinigten, ganz naturgemäfs folgte daher letztere auf erstere." Dem priesterlichen Charakter Ez.'s entspricht es sehr schön, die neue Gemeinde als eine wahrhaft gei-

stig gereinigte Schaar von Leviten oder Priestern zu schildern; vgl. Jes. 61, 6. Das wahre Wesen der Messianischen Zeit, ihr eigentlicher Kern, aus welchem alle anderen Güter derselben hervorgehen, seine ganze Herrlichkeit sich entfaltet, ist diese Reinigung des Volkes. Auch die Rabbinen gründen auf diese St. (vgl. 37, 23.) die Lehre von der Versöhnung der Sünden des Volkes durch den Messias (vgl. De Wette, bibl. Dogm. §. 201.). Zur Zeit Christi war diese Idee tief gewurzelt im Volksbewufstseyn und an sie schlofs unstreitig der Täufer Johannes seinen Lustrations-Ritus, das βάπτισμα τῆς μετανοίας, vgl. Lücke, z. Evang. Joh. I, S. 388. Schneckenburger, Jüd. Proselyten-Taufe S. 55 ff.

26. 27. Die Frucht der erlösenden und die Sünde vergebenden Thätigkeit Gottes ist die Heiligung, die geistige Umwandlung und Erneuerung, die Wiedergeburt des Volkes, gewirkt durch die Mittheilung des Geistes Gottes und sich darlegend in dem Festhalten und der Treue gegen Gottes Gesetz. Vgl. 11, 19. 20.

28—32. Das so erlösete Volk geniefst nun erst wahrhaft und vollständig den alten Segen der Verheifsung. Nun erst ist das Land wahrhaft das seinige; denn fest begründet und reiner Art ist seine Gottesgemeinschaft, und der auf Kanaan gelegte Segen blüht nun in ganzer Herrlichkeit auf, so dafs daran auch nach aussen hin erkannt wird, hier sey das wahre Reich Gottes auf Erden. Aber weit entfernt dadurch zum stolzen Selbstvertrauen und Uebermuth verlockt zu werden, ergreift nun erst recht beim Blick auf sich selber, seine Vergangenheit das Volk des Herrn tiefe Schaam und nun erst kommt ihm zum klaren und vollen Bewufstseyn, wie nicht um seinetwillen Jehovah solchen Segen habe in Erfüllung gehen lassen.

33—36. Diese Gnade Gottes kennt keine Gränzen und Schranken. Sie erweiset sich in wunderbaren Thaten der Allmacht. Wie wüste und verödet auch immerhin das Land seyn möge, durch Gottes schöpferische Macht soll es wie umgewandelt dastehen, als ein zweytes Paradies. Die drey Prädikate החרבות, הנשמות und הנהרסות unterscheidet Rhenferd, opp. philol. p. 631 sq. sehr gut so: עיר חרבה est urbs cujus incolae ferro caesi sunt, forte etiam abducti, desolata, deserta: נשמה

vero cujus horti, vineae, arva inculta squalent horrentque, dumis et vepribus obsita et ipsa adeo inculta; נהרסה, diruta, destructa. Die zertrümmerten Städte sollen wieder erstehen und so sicher bewohnt werden als wären es Festungen. Das בצורות ישבו mufs auf das Bewohntseyn der Städte bezogen werden, die Ruhe und Sicherheit, welche der Bevölkerung des Ortes günstig sind, im Gegensatze zu den Verheerungen des Krieges. Dieser Gedanke schliefst sich allein dem sogleich folgenden passend an.

37. 38. Auch in dieser Beziehung soll nämlich ein besonders lebhafter Herzenswunsch Israels seine Erhörung finden (vgl. zu dem ארש 14, 3.). Gott will gewähren, was Israel eben so heifs ersehnte, als es mit besonderer Bekümmernifs gerade in dieser Hinsicht auf die Gegenwart hinschauete. Die ungeheuren Verluste an Menschen, die Hinwegraffung eines so bedeutenden Theiles des Volkes legten die Besorgnifs nahe, dafs nur ein kümmerlicher Rest übrig bleiben, nur eine kleine Anzahl die neue Periode der Erlösung schauen werde. Das Gegentheil verkündet hier der Prophet, ein schönes Bild anwendend. Das Volk wird gleich einer Schaaf-Heerde sich mehren, wie denn diese ihrer besonders grofsen Vermehrung halber berühmt sind; s. Bochart, hieroz. I. p. 578 sq. Ez. vergleicht aber das Volk noch speziell mit einer eben so zahlreichen als ausgesuchten, besonders schönen Heerde, wie dergleichen an den hohen Festen in Jerusalem zusammengebracht zu werden pflegten, wie denn z. B. nach 2 Chron. 35, 7. Josias 30,000 Lämmer zur Feier des Passahfestes hergab; vgl. auch Joseph. de b. Jud. VII, 17. So durchdringt sich in diesem Bilde sehr schön die äussere Analogie mit der gemeinsamen ethischen Beziehung; Israel ist im höchsten Sinne צאן קדשים zu nennen. Omnes sacerdotes effecti in Christo se ipsos sistunt hostias vivas Domino, Rom. 12, 1. Tremellius.

Cap. XXXVII.

Vs. 1—14.

Der Prophet hat die wesentlichen Grundzüge der Heilsperiode entworfen. Er schreitet nun in seiner Darstellung weiter.

„Der Gewifsheit des Heils versichert, sagt trefflich Ewald, verweilt das prophetische Auge nur noch bei der lebendigen Betrachtung seiner Entfaltung und sieht mit Entzücken, wie es entsteht, wie es wächst, wie es unüberwindlich grofs wird.“ So schliefst sich an jene Grundweissagungen die wahrhaft prächtige Vision von der Auferstehung Israels. Ihre Bedeutung und Erhabenheit ist zu allen Zeiten lebhaft erkannt und gepriesen worden. Schon Hieronymus nennt sie eine „visio famosa“ und „omnium ecclesiarum lectione celebrata.“

Der Gedanken-Gang des Abschnittes ist folgender. In einer Vision sieht der Prophet ein Thal voll dürrer Gebeine. Durch das Wort Gottes, seinen Befehl werden dieselben zusammengefügt, so dafs sie einen Körper bilden. Durch den Geist Gottes aber erhalten sie wieder Leben, und stehen in voller Lebenskraft da. (Vs. 1—10.). Hievon soll dasjenige ein Abbild seyn, was Israel dereinst bevorsteht. Auch das todte Volk soll seine Auferstehung feiern, durch das allmächtige Wort Gottes aus seinen Gräbern hervorgehen und durch die Kraft des Geistes Gottes neues Leben empfangen (Vs. 11—14.).

Das Verhältnifs der eigentlichen Vision zu der nachfolgenden Erklärung und Anwendung derselben (Vs. 11—14.) ist nicht ohne Schwierigkeit, und die verschiedene Bestimmung desselben hat nicht geringen Einfluss auf die Feststellung des dogmatischen Gehaltes und die Auffassung des Ganzen ausgeübt. Die Frage läfst sich am füglichsten so stellen: in wiefern redet der Prophet Vs. 1—10. in der Vision von der Belebung der todten Gebeine? Ist dieſs bildlich zu verstehen oder im eigentlichen Sinne von der Auferstehung der Todten?

Ein sehr gewöhnliches Auskunftsmittel, welches man in diesem Falle getroffen hat, ist dieses, dafs man sagt, der Prophet rede allerdings von der Todten-Auferweckung rein bildlich, allein die Züge dieses Bildes seyen deutlich von derselben hergenommen und sonach werde jenes Dogma von demselben entschieden vorausgesetzt. Schon Tertullian im Kampfe gegen die Gnostiker, welche von unsrer St. behaupteten, sie handele de terrestri restitutione Israelitarum, und daher nur im figürlichen, nicht eigentlichen Sinne hier von der Auferstehung die Rede seyn liefsen, bemerkt: „non posset de ossibus figura componi, si non id ipsum et ossibus eventurum esset“, de resurrect. carn.

cap. 30. Hieronymus: „nec statim haereticis occasionem dabimus si haec de resurrectione communi intelligi denegemus. Nunquam enim poneretur similitudo resurrectionis ad restitutionem Israelitici populi significandam nisi staret ipsa resurrectio et futura crederetur, quia nemo de rebus non exstantibus incerta confirmat.“ Dieser Ansicht sind viele neuere Theologen beigetreten; vgl. namentlich Vitringa, ad Jes. II, p. 83. Pareau, comment. de immortalitatis notit. etc. p. 108 sq. Gesenius, z. Jes. I, S. 805 ff. Hengstenberg, Beitr. 1, S. 154. Christol. 3, S. 666 u. a. In neuerer Zeit hat dagegen diese Vorstellung vielfachen Widerspruch gefunden (vgl. insbesondere Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. S. 334 ff. Steudel, Dogmatik S. 455. Strauſs, Glaubensl. II, S. 631.) und zwar mit vollem Rechte. Man hat daran erinnert, wie Wiederherstellung jeder Art im Alterthum und auch bei den Hebräern ein Wiederaufleben heiſse, und wie es kein passenderes Bild für den damaligen Zustand des Volkes gab als den Leibestod und für seine Wiederherstellung das der Todtenerweckung. Ferner ist gar nicht abzusehen, warum der Prophet gerade von einem Dogma diese Züge entnehmen soll und nicht vielmehr aus einer ganz allgemeinen Idee und reinen Abstraktion. Die Hauptsache ist dabei aber folgendes. Unstatthaft ist die Annahme, daſs die Auferstehung der Todten so ohne weiteres als fertiges und abgeschlossenes, wie allbekanntes und fest im Volksglauben wurzelndes Dogma anzusehen sey. Schon die geringe Zahl von Spuren dieses Glaubens und leisen Andeutungen (von denen keineswegs so geradezu Bilder und Symbole entnommen werden konnten) im A. T. müſste dagegen bedenklich machen. Die Propheten setzen aber in solchen Dingen nur dasjenige voraus, was in der früheren Offenbarung des prophetischen Wortes oder des Gesetzes bereits niedergelegt war, und knüpfen so an das objektiv Gegebene an, es organisch weiter bildend. Darauf führt auch unser Text selbst. Konnte der Prophet einen solchen allgemeinen Glauben voraussetzen, so hätte er auf diesen selbst provociren müssen, um daran die Restitution des Volkes zu knüpfen. So gewiſs dann das Eine, so gewiſs auch das Andere. Aber daſs er dieſs eben nicht voraussetzen konnte, lehrt deutlich die Hoffnungslosigkeit des Volkes, wie sie hier gezeichnet wird, Vs. 11. Voraussetzen kann bei einem solchen Zustande der Prophet so wenig wie möglich; er will es

auch nicht, er will gerade aufbauen, eine neue Hoffnung in den Herzen sicher begründen.

Verkehrt ist aber auch überhaupt diejenige Erklärung, welche in der Durchführung Vs. 1—10. nur ein reines Bild findet, wozu Vs. 11 ff. den Commentar liefere. Diese Auffassung fand schon in der älteren Kirche an Origenes, gegen welchen Methodius sich erklärt bei Photius, bibl. cod. 234., Hieronymus, Ephraem, Jacobus Edessenus (in Ephr. Syr. opp. II. p. 196.) ihre Vertreter. Besonders flach erscheint sie da, wo die Auferstehung des Volkes nur äusserlich aufgefafst wird von der blofsen Befreiung vom heidnischen Drucke, dem neuen Aufblühen des Staates und dann ihre Erfüllung schon in der neuen Colonie unter Serubabel gefunden wird. (So Grotius, Vatablus, Ammon, bibl. Theol. 3, S. 245. u. a.). Dagegen spricht der Text aufs deutlichste; vgl. Vs. 13. 14. und tiefer dringen daher diejenigen in die Sache ein, welche wie Ewald hier von einer wahrhaftigen inneren Erneuerung durch den Geist Gottes die Rede seyn lassen. Allein es erheben sich gegen die rein bildliche Auffassung folgende Bedenken, welche ihre Unzulässigkeit darthun. Zunächst ist es befremdend, dafs nach jener Annahme in dem ganzen Abschnitte nur eigentlich eine Wiederholung des bereits in Cap. 36. enthaltenen und durchgeführten Gedankens von der Wiederbelebung Israels sich finden würde, ohne dafs ein besonderes wesentlich neues Moment hinzukommt. Damit steht in Widerspruch theils der solemne Eingang, womit sich dieses Stück ankündigt, theils die Beschaffenheit der folgenden Stücke, welche sämmtlich die Entwickelung des Heils in immer neuen charakteristischen Zügen liefern. Die blofs bildliche Erklärung ist daher matt und unbefriedigend. Ferner der Zweck einer blofs bildlichen Darstellung ist hier gar nicht evident. Man kann nicht sagen, dafs die Vorstellung der Todtenerweckung zu einer deutlicheren Erklärung und Veranschaulichung der Sache dienen solle. Eben so wenig konnte in dem blofsen Bilde ein besonderer Trost für Israel liegen. Vielmehr mufste darnach das Werk seines Heiles ihm als etwas noch schwierigeres und unerreichbareres erscheinen und seiner Fassungskraft noch ferner gerückt werden. Endlich und vor allen ist zu beachten, dafs hier der Natur der Sache nach von einem reinen Bilde nicht füglich die Rede seyn kann. Bild und Sache können hier überhaupt

chon defshalb nicht als streng geschieden angesehen werden, da
i auch in Vs. 11—14. das Bild mit eingeflochten ist, das Her-
orgehen Israels „aus seinen Gräbern.“ In der Vision aber ist
icht etwa von einer Todtenerweckung überhaupt die Rede und
er Gegenstand blofs von dieser Seite der blofsen Erscheinung
argestellt, in welchem Falle von einer blofsen bildlichen Ver-
leichung die Rede seyn könnte, sondern Gott selbst erscheint
:m Propheten als der die Gebeine belebende. Dadurch aber
:rade wird die Darstellung über den Begriff des blofsen Bildes
nausgerückt und nicht etwa in das Gebiet der blofsen Idee und
öglichkeit verlegt, sondern vielmehr recht eigentlich in das
ebiet der Wirklichkeit. Es handelt sich um ein durchaus reales
:rhältnifs, nämlich das Verhältnifs Gottes zum Tode
id gerade diese unmittelbare Einführung Jehovas in der Vision
hliefst die Annahme einer blofsen Fiktion oder reiner Allegorie
n selbst aus.

Schon in der ältesten Kirche galt unser Abschnitt als ein lo-
is classicus zum Erweise der Auferstehung der Todten, auf wel-
e derselbe geradezu bezogen und gedeutet wird; vgl. z. B. Ju-
n. Mart. apol. II. p. 87. Irenaeus adv. haeres. V, 1. Tertul-
n l. c. *). In diesem Sinne sagt noch Theodoret: *τὴν χειραν αὐτοῖς ὁ τῶν ὅλων θεὸς ἐπιδείκνυσι δύναμιν,*

*) Bei den Juden scheint die bildliche Auffassung dagegen schon früh gang und gebe gewesen zu seyn; vgl. die interessante St. von den Verhandlungen der Pharisäer und Sadducäer über die Auferstehung, tr. Sanhedrin fol. 90, 1., wo jene sich auf die St. Jes. 26, 19. berufen, diese aber erwiedern: „id pertinet ad mortuos tales quales Ezechiel (cap. 37.) dicitur vivificasse, non vero ad resurrectionem futuri saeculi“, wo also die bildliche Erklärung als allgemein recipirt vorausgesetzt zu werden scheint. Auch Jarchi führt dieselbe auf neben der eigentlichen Auffassung. Diese findet sich dagegen bei späteren Juden, wie Menasseh Ben Israel (vgl. Lent, de mod. theol. Jud. p. 621.), welcher sagt: textus hic expressus et omni exceptione major est pro resurrectione mortuorum.

καὶ τὴν πολλῷ τῆς ἀνακλήσεως ἐκείνης δυσκολωτέραν τῶν νεκρῶν σωμάτων ἀνάστασιν ἐπιδείκνυσι τῷ προφήτῃ καὶ δι' ἐκείνου πάντα διδάσκει τὸν λαὸν, ὡς πάντα αὐτῷ ῥᾴδια βουλομένῳ. Unter den späteren Theologen stehen verhältnifsmäfsig nur wenige auf diesem Standpunkte: am entschiedensten spricht sich in diesem Sinne Calov aus: in priori hujus prophetiae oratione usque ad vs. 10. de mortuorum resurrectione secundum literam agitur, atque istius orationis unicus ille sensus est. Sed ne lateret prophetam caussa proxima, cur Deus ipsi hanc exhibere voluerit resuscitationem mortuorum, subsequitur altera oratio vs. 11 sq., in qua non verba explicantur prioris orationis aut apodosis redditur parabolae, sed scopus istius praecedaneae visionis exhibetur per analogiam, quam restitutio habet cum corporali resuscitatione. Nur die überaus grofse Seichtigkeit einer Exegese, wie etwa die Rosenmüllers konnte jene Auffassung zu den „monstris interpretationis" rechnen und das viele, darin enthaltene Wahre verkennen, dabei dann aber auch eben so wenig sich im Stande zeigen, die unrichtige Begründung und mangelhafte Durchführung dort zu durchschauen und durch eine bessere zu ersetzen.

Die Calov'sche Erklärung fafst die beiden Theile Vs. 1—10. und 11—14. viel zu äusserlich neben einander und nicht sowohl als sich gegenseitig innig durchdringend auf. Ferner hat es dabei den Anschein, als ob der Prophet hier vornehmlich darauf ausginge, das Volk zu belehren und ihm zu dem Zwecke ein bestimmtes Dogma in reiner Lehrform mitzutheilen, zu überliefern. Dazu würde schon der Zusammenhang des Ganzen schwer passen. Aber der Prophet will auch hier keineswegs blofs lehrend auftreten, er will mehr als das: er will trösten. Vor ihm steht ein Volk, welches in seiner Hoffnungslosigkeit sich für verloren achtet, s. Vs. 3. und 11. Hier will der Seher mit mächtigem Wort eingreifen, damit es der tiefsten Verzagtheit zur Stärkung, zum Leben gereiche. Ein solcher Trost kann nicht bei der blofsen Versicherung Vs. 11—14. stehen bleiben. Denn diese sagt eben nicht mehr aus als was bereits Cap. 36. verkündet war. Es mufs also in der Eingangs-Darstellung eine besondere Kraft liegen, um Israel in jener Hoffnung gewifs zu machen. Vortrefflich sagt Calvin, institutt. II, 10, 21: „cum Israelitae Babylonem

deportati suam dissipationem morti simillimam esse cernerent, dimoveri ab ea opinione vix poterant, quin fabulosum putarent quod de sua restitutione vaticinabatur Ez., quod perinde id aestimabant ac si denuntiasset suscitatum in vitam iri putrida cadavera. Dominus ut ostenderet nec ea ipsa difficultate se impediri, quominus beneficio suo locum faceret, prophetae campum aridis ossibus plenum per visionem ostendit: quibus sola verbi sui virtute spiritum vigoremque uno momento reddidit. Serviebat quidem ad praesentem incredulitatem corrigendam visio, sed interim Judaeos commonefaciebat, quantum ultra populi reductionem virtus Domini protenderetur, quae arida et dispersa ossa solo nutu adeo facile vegetaret.“ Je weniger das Volksbewufstseyn von dem Gedanken einer Auferstehung sondern nur von dem des schonungslosen Unterganges durchdrungen war, desto schärfer steht die prophetische Rede hiezu in Beziehung, nämlich im schärfsten Contraste. Je weniger das Volk es glauben wollte, desto entschiedener spricht Ez. es aus, Gottes Allmacht und Geist kann und will wirklich das Todte wieder lebendig machen, wie sehr dieſs auch über alles Maafs gemeiner Erfahrung hinausliegt. Gott ist wirklich tödtend und lebendig machend, Deuteron. 32, 38. vgl. 1 Sam. 2, 6. Wenn die Gemeinde fragt: „wirst du uns nicht wieder lebendig machen“, Ps. 85, 7., so lautet das Wort der Propheten dahin, daſs Gott dieſs wirklich könne und wolle, vgl. Hos. 13, 14. Hier ist nun dieser Grundgedanke des A. T. in seiner äussersten Energie erfaſst und dargestellt. Die schöpferische Lebenskraft Gottes, selbst Todtengebeine wieder erweckend, ist der Grund der Erlösung, des Heiles Israels. So gewiſs jenes wahr ist, so gewiſs auch das andere. Es ist mithin in den Worten keine ausdrückliche Verkündigung der Auferstehung weder einer allgemeinen noch der besonderen Israels ausgesprochen, sondern derselben nur in so fern gedacht als sie auf der schöpferischen Thätigkeit Gottes ruht, dieser selbst eine solche Ueberwindung des Todes möglich ist. Der Glaube Israels an seine Erlösung sollte also nicht sowohl auf dem Glauben an eine Auferstehung der Todten, als vielmehr auf dem Glauben an Gott den Schöpfer ruhen, der aus dem Nichts das Seyn hervorgehen läſst, der selbst aus dem Tode in seiner furchtbarsten Erscheinung der Vernichtung alles Daseyns das Leben erweckt. Man muſs folglich sagen, daſs aus unsrer Stelle die Auferstehung sich

ergiebt, mit Recht gefolgert werden kann; dafs dieselbe aber nicht sowohl in diesem Resultate als vielmehr ihrem tiefsten und felsenfesten Grunde nach, auf welchem sie ruht, dargestellt ist. Mit dem Gedanken, dafs Gott kraft seiner schöpferischen Thätigkeit Macht habe über den Tod mit seiner ganzen Furchtbarkeit, hatte Israel für jetzt genug; darin lag die sicherste Bürgschaft für seine eigene Rettung. Positiv greift dann hier die Verkündigung Daniels (12, 1. 2.) ein, wo jenes Resultat wirklich gezogen ist und die Auferstehung bestimmt ausgesprochen wird. Eben so erklärt sich daraus, wenn in der Darstellung Apoc. 20., welche ganz auf der des Ezech. ruht, an unsre St. geradezu die Schilderung der ἀνάστασις πρώτη tritt. Diese ist nämlich nichts anderes als die volle Verwirklichung des Heiles des wahren Israel, welche auf der schöpferischen und den Tod vernichtenden Macht Gottes ruht.

Wenn der Prophet hier das wunderbare Handeln Gottes darstellt, wie es auf seiner unbeschränkten Schöpfungskraft beruhend sich als selbst die Macht des Todes brechend erweiset, so konnten hiezu schon jene einzelnen wunderbaren Todten-Erweckungen, wie sie in der Geschichte des Elias und Elisa vorkommen, einen Beleg und Anknüpfungspunkt hergeben. An diese hat man daher auch nicht unpassend erinnert, s. von Cölln, bibl. Theol. 1, S. 217 ff. Das was sich dort in einzelnen Fällen ereignete, würde dann hier vom Propheten zu einer Gesammtanschauung vereinigt worden seyn. Hiezu lag noch eine bestimmtere Veranlassung in der Weissagung Jes. 26, 19., von welcher sich mit Sicherheit behaupten läfst, dafs sie dem Ez. hier vorschwebte, vgl. Kueper, Jerem. libr. ss. int. p. 96 sq. Wenn auch an dieser St. die Verkündigung der Wiederbelebung der Todten Israels auf einer andern Grundidee ruht, sofern jene hier als die volle Realisirung der göttlichen Gerechtigkeit erscheint (s. Hitzig z. Jes. S. XXX ff. S. 321.), so findet sich doch mehr als bloſse Berührung im Einzelnen, vgl. das הרוגים, Vs. 10. mit Jes. 26, 21., ferner Vs. 11. mit Jes. 26, 14., Vs. 3. mit Jes. 26, 19. Die prägnante Kürze, mit welcher Jes. 26, 19. gesagt wird: „Erwacht und jubelt Staubbewohner!“ verglichen mit dem Ausspruche 25, 8.: „Er vernichtet den Tod auf ewig“, ist bei Ez. zu einer grofsen umfassenden Anschauung entwickelt,

in welcher jene Grundidee in der unserm Propheten eigenthümlichen grofsartigen Weise durchgeführt wird.

1. Als der Ort, wohin Ez. in der Vision geführt wird, bezeichnet der Prophet „die Mitte des Thales.“ Von hier aus kann er nämlich das Ganze übersehen und mit seinem Blicke beherrschen, Vs. 2. Gemeint ist unstreitig jene grofse Thalebene, von welcher 3, 22 ff. die Rede ist (vgl. S. 15.), in deren Einsamkeit der Prophet bereits im Anfange seines Auftretens der herrlichsten Gesichte gewürdigt war. Gewaltsam von der Hand Jehovas ergriffen, durch unwiderstehliche, göttliche Kraft geführt, wird der Prophet von Jehovah selbst an jenen Ort im Geist geführt und ruht hier, verweilt an demselben. Das יהוה tritt im zweyten Satze des Vs. an die Stelle des יד־יהוה im ersten, wie die Accente richtig den Sinn bezeichnen. Unrichtig die Vulg.: deduxit me in spiritu Domini. Vgl. auch 8, 3.

3. Der Prophet repräsentirt das Volk und zwar in diesem Momente Gott gegenüber das natürliche, rein menschliche Bewufstseyn desselben. Als solcher hat er auf die Frage des Herrn keine andere Antwort, als die, dieſs liege über die Erfahrung, das Wissen des Menschen weit hinaus. Nur dem allwissenden Gotte selbst stehe es zu, ein solches Wunder der Schöpfung, wie es der Mensch nicht fassen noch ergründen kann, zu wissen, weil er allein es ausrichten kann. Grotius: potes omnino: quid velis tuum est nosse.

4. 5. Die Schöpfung geschieht kraft des Wortes Gottes: so auch die Wiederbelebung der Todtengebeine: denn sie ist nichts anderes als ein Schöpfungsakt. Der Geist Gottes aber ist das Princip alles wahrhaftigen Lebens im kreatürlichen Daseyn. Ohne diesen Geist kein Leben; aber auch keine Geistesmittheilung ohne die Deklaration des göttlichen Willens im Worte.

6. Aus diesem Nichts kann und will also Gott nicht nur wieder einen Körper schaffen, sondern auch kraft seines Geistes ein Leben hervorbringen, in welchem er sich selber bezeugt und worin sich sein Ebenbild darstellt. — קרם, überziehen, überkleiden, ist ἅπ. λεγομ. und gehört dem späteren, Aramäisirenden Sprachgebrauche des Ez. an.

7. 8. Malerisch schreitet hier die Schilderung fort, theils in der Entstehung der neuen Leiber, theils in den jenen Akt beglei-

tenden Zeichen, in welchen sich die Nähe und das mächtige Walten Gottes ankündigt. Der Prophet vernimmt zuerst im Allgemeinen einen Laut, קול, welcher alsobald in ein mächtiges Getöse, רעש übergeht; vgl. meinen Comment. z. Daniel S. 424 ff.

9. Ganz verkehrt ist es hier mit mehreren Ausll., denen sich selbst noch Hengstenberg, Christol. 3, S. 667. anschließt, das הרוח hier in der Bedeutung Wind zu nehmen. Die rohe Bemerkung Rosenm.'s: illam naturam quae spirat et perflat, ventum, illius aevi homines non differre crediderunt ab ea natura, quae vitales animanti sensus ac pulsus ingenerat, verdient jetzt kaum eine Widerlegung. Sie läßt sich im A. T. nicht nachweisen. Hier ist aber auch selbst die Fassung, wornach der Wind als bloßes Symbol des göttlichen Geistes in Betracht kommt (vgl. Joh. 3, 8 ff.) zu verwerfen, und רוח bedeutet Geist. Dazu nöthigt a) daß רוח hier nicht in einer andern Bedeutung gefaßt werden kann, als vorher Vs. 5. 6. 8.; b) daß derselbe hier ausdrücklich unterschieden wird von den ארבע רוחות: der Geist soll von allen Seiten her die Körper beleben, wobei die Bedeutung Wind ganz unstatthaft ist; c) daß hier der רוח unmittelbar mit יהוה und dessen schöpferischem Worte in Verbindung gesetzt ist. — Das נפחו steht in deutlicher Beziehung auf Genes. 2, 7.: „Jehovah hauchte in seine Nase den Lebensodem." Was hier Jehovah geradezu beigelegt wird, erscheint bei Ez. speziell als Wirkung des Geistes Jehovas; vgl. auch das ותבוא בהם הרוח.

11—14. Der Prophet macht die Anwendung. Jenes Feld voller Todtengebeine ist Israel in seinem gegenwärtigen Zustande. Als die Folge seiner Sünde hat es den Tod als Strafe von Gott erlitten. Seine Verzweiflung (vgl. dazu Klagl. 4, 8.) ist selbst ein Zeichen dieses Todes. Das erstorbene Volk fühlt sich von Gott verlassen; die Kluft, welche es von ihm trennt, scheint eine nimmer auszufüllende zu seyn. Die Schrecken des Todes umlagern es: nur Vernichtung sieht das natürliche Auge, nicht Heil und Leben. Aus dieser Masse des Volkes schafft sich gleichwohl

Gottes Allmacht ein Volk (dem כל־בית ישראל Vs. 11. steht das doppelte עמי Vs. 12. 13. nachdrücklich gegenüber). Die Pforten des Todes werden gesprengt: das Land des Heils und Segens wird Israel wieder aus Gnaden geschenkt. Eine neue geistige Schöpfung beginnt. Dem erstorbenen, Geistesarmen Volke wird die Fülle des göttlichen Geistes mitgetheilt. Nun ruht es im Lande des Segens, wahrhaft geniefsend die Gnadengaben seines Gottes in seligem Frieden.

Vs. 15—28.

Auf die Vision folgt eine symbolische Handlung. Die Frucht jener wunderbaren Erneuerung des Volkes ist seine Einheit. Israel bildet nun wieder ein rechtes Bundesvolk. Wie die Verheifsung der Geistes-Mittheilung sich auf das ganze Haus Israel bezog, 37, 10.; so soll alsdann auch jene unselige Trennung, welche die menschliche Sünde aufgerichtet hatte und ein trauriges Denkmal der durch sie angerichteten inneren Zerrissenheit des Bundesvolkes war, nicht mehr Bestand haben. Zu der Idee des Bundesvolkes gehört wesentlich Einheit, und zwar Einheit in Gott, in der lebendigen Gemeinschaft mit ihm, welche daher die schönste Wirkung der Ausgiefsung des heil. Geistes ist. So gewifs diese Ausgiefsung erfolgen wird, so gewifs auch jene wahre Gemeinschaft Israels, seine enge Verbindung zu einem unauflöslichen Ganzen. Auch bei den Rabbinen nimmt die künftige Vereinigung beider Reiche eine der bedeutendsten Stellen in der Lehre vom Messias und dessen Reiche ein, wobei unsre Stelle als ein besonders wichtiges dictum probans erscheint; vgl. Glaesener, de gemino Jud. Messia p. 202 sqq.

15. 16. Die symbolische Handlung steht in deutlicher Beziehung auf Numer. 17, 17 ff. Daher auch unter dem unbestimmten Ausdruck עץ hier speziell Stäbe (vgl. 21, 15.) zu verstehen sind, wie die LXX. übers. λάβε σεαυτῷ ῥάβδον). Wie damals die Namen der zwölf Geschlechter auf die Stäbe geschrieben im Heiligthume vor der Bundeslade niedergelegt wurden, so sollen auch hier die beiden Stäbe wieder durch Gott und in Gott verbunden werden zu einem Ganzen. — Die Inschrift der Stäbe ist ganz mit diplomatischer Genauigkeit angegeben. Daher auch

das לִיהוּדָה, Judah angehörig, wie in den Inschriften לדויד u. ähnl. Das „und den Söhnen Israels, seinen Genossen“ steht in Beziehung auf die damaligen Verhältnisse Judahs, sofern ausser dem Stamme Benjamin sich auch Israeliten aus den übrigen Stämmen an das Reich Judah angeschlossen hatten, namentlich der Stamm Levi; vgl. 2 Chron. 11, 12 ff. 15, 9. 30, 11. 18. 31, 1. Die Lesart חברוך des Keri ist nichts als grammatische Erklärung der Texteslesart, in welcher nur eine bekannte defektive Schreibung stattfindet (Gesenius, Lehrg. S. 215.), so dafs eine wirklich abweichende Lesart anzunehmen, namentlich den Singularis, wie Manche wollen, hier ganz unstatthaft ist. — Die zweyte Inschrift: לְיוֹסֵף findet eine nähere Erklärung durch das עץ אפרים. Der Grund dieses Zusatzes kann schwerlich der seyn, eine blofs historische Notiz hier zu liefern; vgl. Jarchi, Vatablus (Jerobeam enim, qui diviso imperio, Israeli imperavit, erat ex tribu Ephraim) u. a. Es könnte nichts trivialeres dann geben als diesen Zusatz. Das Richtige erhellt vielmehr klar aus Vs. 19. Dem ehrenvollen Namen Joseph (vgl. in dieser Beziehung Numer. 13, 12., wo neben Manasseh noch Joseph genannt wird), an welchen sich die Erinnerung an alle alten Segnungen und Verheifsungen anknüpfte, wird hier der faktisch recipirte Ephraim beigegeben, weil eben die Rede des Propheten sich hier um den Gegensatz des Faktischen zu der Verheifsung bewegt. Der Segen, welcher nunmehr auf dem Reiche Ephraim ruhen soll, eignet sich ungleich besser zu dem Namen Joseph, dessen Name selbst nur an Segen erinnert, als zu Ephraim, dessen Name an die Sünde des Volkes mahnt; vgl. auch zu Vs. 19.

19. Das בוך hat hier den Ausll. unnöthige Schwierigkeiten verursacht. Dathe erklärt: ad latus Ephraimi und denkt an ein auf beiden Seiten beschriebenes Holz, wozu weder Vs. 16. pafst, noch die Bedeutung von בוך, wofür man על־וך erwarten müfste. Stäudlin (N. Beitr. S. 212.) sagt, die Worte zeigten überhaupt die enge Verbindung zwischen Joseph und Ephraim an (sic!). Steudel, Vorless. üb. d. Theol. d. A. T. S. 365. will בוך gar in der Bedeutung von לפני (1 Sam. 1, 16.) nehmen: „Joseph, der Ephraim darstellt.“ Das erste בוך bestimmt

sich seinem Sinne nach genau durch das am Schlusse stehende: בידו. Der Hand Gottes, in welcher beide Stämme wieder Eins werden, dessen Allmacht und Gnade selbst der Grund ihrer neuen Verbrüderung ist, steht die Hand Ephraims entgegen, von welchem die Trennung ausging, durch welches das Zehnstämmereich zu einem besonderen Reiche constituirt wurde, dessen Macht sich nunmehr vor der Gottes als eine rechte Ohnmacht zeigt. Gleichsam ohne Rücksicht auf Ephraims That knüpft der Herr wieder an die alten Verhältnisse, das alte Haus Josephs an und macht Joseph und Judah zu einem einigen Volke.

21 ff. Dem negativen Theile folgt ein positiver. Nicht bloſs aufhören soll die Spaltung, sondern auch ein positiver Segen auf dem neuen Reiche ruhen. Nur scheinbar steht diese Segensverkündigung ohne Beziehung auf jene Wiedervereinigung. Sie ist nichts weniger als eine bloſse Wiederholung früherer Verheiſsungen. Der Prophet zeigt vielmehr, wie nunmehr diejenigen Gnadengüter wiederkehren, um deren Verlust sich das Volk in seiner Spaltung selbst gebracht hatte. Gottes Gnade ist gröſser als der Menschen Sünde. In noch ungleich höherem Grade als in den Tagen der Vergangenheit soll der Segen, welchen das Volk aufs schnödeste von sich gewiesen hatte, zu demselben zurückkehren. Zwey Grundsäulen des Heils hatte der Herr im A. B. aufgerichtet. Sie sind das Davidische Königthum und das Heiligthum. Beide eng zusammenhängend hatte das Volk frech angetastet, verworfen. Dieſs trat besonders schlagend in der Spaltung der Reiche hervor. Aber jene Versündigungen vermochten die Säulen selber nicht umzustürzen. In neuer, verklärter Gestalt sollen jene beiden alten Kanäle, durch welche dem Volke sein Heil und Leben zugeführt wurde, dastehen, als frische und nimmer versiegende Lebensquellen der göttl. Gnade und Treue.

21—25. Einheit des Königthums soll nun vor allen dem Volke gewährt werden. Diese Einheit gehört nämlich wesentlich zur Wahrheit des Königthums, sofern dasselbe als wahrhaft Jehovah repräsentirend dastehen sollte und demgemäſs auf göttlicher Erwählung beruhte. Die Lossagung von dieser Einheit des Königthums war damit eine Lossagung von Jehovah und hatte eine Masse von Sünden und Gräueln zur unausbleiblichen Folge (Vs. 23). Nicht etwa ein neues Geschlecht erwählt aber Jeho-

vah. Es gehört zur Idee der göttlichen Treue und Unwandelbarkeit, dafs die einmal auf Davids Geschlechte ruhenden Verheifsungen in volle Erfüllung gehen. Gerade im Gegensatze zu der Verwerfung Davids von Seiten Ephraims, soll ein ihm entsprechender, wahrer Knecht Gottes der ewige Hirte des Volkes seyn und so an diesem auch die alten schon dem Jacob gegebenen Zusagen Gottes in glänzende Erfüllung gehen.

26—28. Zerstört war durch Israels Trennung die Einheit des Heiligthums. Lauter als durch alles Andere hatte es hiedurch seinen Abfall von Gott bethätigt. Die neue Sammlung des Volkes geschieht daher aufs Neue um einen gemeinsamen Mittelpunkt, eine neue Offenbarungsstätte Jehovas in Mitten Israels. Dieſs darf nicht etwa mit älteren Ausll. erklärt werden von einer gratiosa Dei habitatio in cordibus eorum (Piscator). Denn gerade von den objektiven Gaben des Herrn ist die Rede, welche sich concentriren in seinem Heiligthum und seiner Gnadengegenwart in demselben. Omnia enim illa externa instrumenta quibus Israelis posteritati se praesentem demonstravit Deus, veluti nubes, ignis, arca foederis, totidem quasi argumenta et indicia erant, ex quibus constaret, filium Dei olim familiari prorsus modo cum Israele acturum, atque in assumpto corpore ceu tabernaculo, habitaturum. Vitringa, obss. ss. I. p. 162.

Es würde hier verkehrt seyn zu fragen, ob der Prophet ein äusseres oder ein rein geistiges Heiligthum verstanden habe. Denn einmal spricht sich hier Ezech. weder für das Eine noch das Andere bestimmt aus. Jedenfalls ist es unrichtig, sich mit Hengstenb. Christol. 3, S. 671. auf das עליהם Vs. 27. zu berufen, um daraus zu erweisen, es sey hier an keine äussere Wohnung zu denken (s. darüber später). Sodann stehen die Begriffe: äusserlich und innerlich im A. T. keineswegs in diesem schroffen abstrakten Gegensatze zu einander, dafs man auch hier ohne weiteres sich für das Eine entscheiden könnte. Vielmehr fliefst beides aufs engste in einander und durchdringt sich gegenseitig. Eine ganz andere Frage ist es dagegen, wie sich der Prophet das Verhältnifs dieses Heiligthums zu dem alten Israelitischen denkt. Die Antwort ist: als ein neues, neubegründetes, ungleich erhabeneres, in welchem das Wesen vollkommen der Erscheinung, der Form entspricht. Dieſs geht aus Vs. 26.

eutlich hervor, indem a) das Heiligthum auf einem neuen Bun-esverhältnisse Jehovas mit Israel ruhen soll. Die herrlichste rucht desselben ist das Heiligthum. Je inniger das Verhältnifs t, in welches Gott in diesem Bunde zu dem Volke tritt, desto icher ist auch die Fülle von Gnadengaben, welche alsdann von iner Offenbarungsstätte ausströmt. b) Grofs ist die Schaar de-r, welche um dieses Heiligthum sich sammeln. Im Gegensatze egen das A. T., wo der Abfall von dem Heiligthume, die Los-agung von demselben so furchtbar gegen Israel zeugte, wird hier ine von Gott selbst gemehrte Schaar, die in jenem neuen Bunde ehen, auch zu diesem Heiligthume sich fest halten. c) Endlich nterscheidet sich dieses Heiligthum wesentlich von dem alten urch seine Dauer. Dieses ist ein vergängliches, jenes ein ewi-es. In dieser Hinsicht sagt schon Hieronymus: Judaei de mplo interpretantur, quod sub Zorobabel exstructum est. Sed uo modo stare poterit hoc quod dicitur in perpetuum, cum mplum illud quod sub Zorobabel exstructum est et postea a ultis instauratum, Romano igne succensum sit. Quae omnia re-renda sunt ad ecclesiam et ad tempora Salvatoris, quando ta-ernaculum ejus positum est in ecclesia.

Die Folgen dieser neuen wunderbaren Offenbarung Gottes i Israel werden beschrieben Vs. 27. nach innen hin, Vs. 28. ach aussen hin. Das Volk hat sich nun eines ganz besonderen chutzes Gottes zu erfreuen. Das ewige Heiligthum ist nun der öchste Bürge der eben so grofsen Innigkeit als ewigen Dauer einer Gottes-Gemeinschaft. Die Heidenwelt aber erfährt nun it Staunen, wie grofses der Herr auszurichten vermag, wenn r sich in der Fülle seiner Heiligkeit in dem Volke offenbart und n demselben sich als der heiligende Gott im vollendetsten Maafse ethätigt. — Das עליהם kann nicht: apud eos bezeichnen, son-ern nur: über ihnen. Es steht entgegen dem: „in ihrer litte.“ Das in Mitten des Volkes aufgerichtete Heiligthum steht ugleich über demselben, wie auch das alte bisherige Heiligthum uf seiner Höhe Jerusalem überragte, als ein bedeutsames Sym-ol nicht nur seiner Erhabenheit, sondern auch des kräftigen von ort her über das Volk sich ausbreitenden göttlichen Schutzes. Das על enthält also wie oft den Begriff des schirmenden, schützen-len Waltens über jemandem.

Cap. XXXVIII. und XXXIX.

Diese merkwürdige Weissagung schliefst sich ihrem Hauptinhalte nach aufs engste an den Schluſs von Cap. 37. an. Wie mächtig der Schutz sey, welchen der Herr der neuen verklärten Theokratie angedeihen läſst, ergiebt sich aus dem neuen Verhältnisse derselben zu der heidnischen Welt und deren Macht. Das heilige Volk ist in Wahrheit ein unantastbares, unverbrüchliches Eigenthum seines Gottes. Als solches ist Israel in seiner Herrlichkeit der groſsartigste, umfassendste Sieg über die heidnische Welt. In dem grellsten Contraste zur Gegenwart steht also die Zukunft Israels. Während jetzt das Heidenthum ein Werkzeug in der Hand Jehovas ist zur Züchtigung und Läuterung Israels, erscheint dann die Zeit, wo Israels Bestimmung sich erfüllt, selber das Endstrafgericht über das Heidenthum zu vollziehen. In ihm offenbart sich dann die Vollendung des Sieges des Reiches Gottes über die heidnische Weltmacht.

Diese Grundidee hat sich dem Ezech. in folgender prophetischen Anschauung verkörpert dargestellt. Eine der Theokratie bisher unbekannte, furchtbare feindliche Macht überfluthet dieselbe. Noch einmal bietet das Heidenthum seine letzte Kraft auf und rottet sich zusammen. Es hat auf nichts geringeres seine Absicht gerichtet, als auf Vernichtung des Reiches Gottes. Gott selbst veranlaſst diesen Kampf, damit sich in ihm offenbare sein Gericht. Dieses bricht denn auch mit entsetzlicher Gewalt los. Eine groſse totale Niederlage und Vernichtung ist das Resultat jenes Kampfes. Zu seiner vollen Ausführung und Verwirklichung kommt nunmehr der göttliche Rathschluſs. Israel ist jetzt nicht nur das erlösete Volk des Herrn, sondern auch als solches aufs herrlichste vor aller Welt manifestirt. Alle feindlichen Mächte, die in ihrer frechen Empörung gegen Gott beharrten, sind gestürzt. Das Bundesvolk feiert einen ewigen Sieg und Triumph.

Man hat diesen groſsartigen Schluſs unseres Cyklus von Weissagungen häufig verkannt und den allgemeinen Inhalt, die erhabene Totalanschauung in demselben fälschlich auf ein einzelnes historisches Faktum restringiren wollen. Die Weissagung von Gog dem Herrscher von Magog hat es sich gefallen lassen müssen, auf eine um so gröſsere Anzahl von historischen Erscheinungen mit mehr oder weniger Willkühr bezogen zu werden, je

mehr sie selber eine gewisse Dunkelheit und Unbestimmtheit (wie dieſs in der Natur der Sache liegt) enthält. Einer solchen reinen Willkühr machten sich z. B. nicht wenige der älteren Lutherischen Theologen schuldig, wenn sie nach Luthers Vorgang das Stück auf die Türken bezogen; vgl. Pfeiffer, dubia vex. p. 886. Aber auch noch andere, scheinbar mehr begründete Auffassungen leiden an demselben Gebrechen und sind aufs Entschiedenste zu verwerfen. Dahin gehört a) die Ansicht, daſs die Weissagung sich auf die Makkabäische Zeit und die Kämpfe mit Antiochus beziehe. So besonders Grotius, dem Dathe sehr zweifelnd beistimmt, desto bestimmter aber Jahn, Einl. 2, S. 588. Daſs hiedurch der Inhalt keineswegs erschöpft werde, liegt auf der Hand. Man vgl. 38, 20 ff. 39, 9 ff., Schilderungen, welche nimmermehr auf jene Zeit gedeutet werden können, am wenigsten aber, was von der Theokratie am Schlusse von Cap. 39. gesagt wird und in grellem Contraste zu der ganzen Richtung und Beschaffenheit der Makkab. Zeit steht. b) Eben so wenig zulässig ist die Beziehung des Gog auf die Chaldäer, welches besonders von Ewald mit groſser Entschiedenheit vertheidigt wird (S. 349.). Schon der Umstand erregt dabei Bedenken, daſs dann die Chaldäische Macht so höchst undeutlich hier bezeichnet wäre, daſs Niemand mit irgendwelcher Sicherheit sie hier erkennen konnte. Wie paſst ferner die Schilderung von dem Zusammenhang des Heeres, 38, 2 ff. irgendwie auf die Chaldäer? Am entschiedensten dagegen ist aber, daſs die ganze Anlage der Weissagung dann eine durchaus verfehlte zu nennen wäre. Keine Andeutung findet sich hier, daſs Gog zur Strafe für seinen früheren Uebermuth, seine früheren Gewaltthätigkeiten gegen Israel zur Strafe gezogen wird, wie dieſs in den andern prophet. Strafverkündigungen gegen Assur und Babel so entschieden hervorgehoben wird. Vielmehr nur wegen zukünftiger Gewaltthat, die Gog sich gegen die Theokratie erlauben wird, soll er gerichtet werden und von einem bisherigen Drucke, den Israel von ihm erfahren hätte, ist keine Rede. Vielmehr tritt der deutliche Zweck hervor, eine ganz neue, möglichst entlegene Völkerschaar zu schildern, mit welcher die Hebräer noch so gut wie gar keine nähere Bekanntschaft gemacht hatten. c) Zurückzuweisen ist endlich noch die Beziehung des Stückes auf die Skythen. Sie findet sich bei vielen neueren Ausll.; vgl. Gesenius, thes. 1, p. 271. Winer,

Real-WB. 2, S. 56. Hitzig z. Jerem. S. 58. u. a. Man erinnert dabei an jene bekannten Streifzüge der Skythen nach Vorder-Asien bis gegen Aegypten, deren Herodot gedenkt, I, 103 f. und beruft sich auf die gewissermassen traditionell zu nennende Erklärung des Namens Magog durch Skythen (s. darüber unten). Dabei kann man immerhin zugeben, dafs der Ausspruch Ez.'s oder vielmehr die Form, in welcher sich ihm die zukünftige Gestalt des Reiches Gottes im Verhältnifs zur Welt darstellt, durch jenes Eindringen der Skythen veranlafst worden sey. Selbst jene angenommene Veranlassung wird aber sehr zweifelhaft, wenn man bedenkt, wie der Einfall der Skythen gar nicht zu der Zeit unsrer Weissagung pafst, und dafs Palästina von demselben fast ganz unberührt blieb. Jedenfalls bleibt auch diefs nur eine sehr entfernte Veranlassung, da die eigentliche und tiefere, die Weissagung hervorrufende Quelle kraft des Zusammenhanges, worin unsere Weissagung mit den unmittelbar vorangehenden steht, eben in diesen selbst zu suchen ist. Falsch ist es indessen durchaus, wenn man die Weissagung auf eine blofse Skythische Invasion beziehen will, und damit den Propheten drohen läfst. Was dem gegen aufs klarste zeugt, ist die Beschreibung des Heeres, 38, 2 ff., namentlich wenn es Vs. 5. heifst: „Persien, Aethiopien und Phut sind mit ihnen." An solchen Bundesgenossen konnte sofort jeder Leser erkennen, dafs hier ein ganz anderer Heereshaufe als eine gewöhnliche Skythische Horde gemeint sey.

Für die allein haltbare Deutung auf die Zeit der Vollendung des Reiches Gottes sprechen hauptsächlich folgende Gründe: 1) Schon die Namen selbst, welche der Prophet hier braucht, zeigen, dafs wir es nicht sowohl mit den damaligen einzelnen Völkern, als vielmehr mit einer nur von der Gegenwart ausgehenden Anschauung zukünftiger neuer Verhältnisse zu thun haben. Was sich nur von weit entlegenen, mehr oder weniger bekannten Völkernamen nennen läfst, stellt Ez. hier zusammen. Besonders wichtig ist in dieser Hinsicht die freie Bildung des Namens Gog. Die Genesis 10, 2. kennt nur Magog und zwar als bestimmten Volksstamm. Ez. braucht den Ausdruck schon in viel weiterem und allgemeineren Sinne, wie auch die Namen Sakae und Skythen sich von einem einzelnen Volke herleiten und später verallgemeinert wurden; s. Niebuhr, kl. histor. Schriften 1, S. 353. Lassen, Keilinschr. v. Persepol. S. 91. Aus diesem Namen hat

Ez. nun wahrscheinlich nach freier Bildung oder mit Rücksicht auf den Fürstentitel, wie er sich bei diesen Völkern fand *), den neuen Namen גוג hergeleitet, indem מגוג gleichsam als „Land des Gog“ gefafst wurde, wie in derselben Freiheit fortfahrend die Apoc. cap. 20. auch den Namen Gog in einen Volksnamen verwandelt hat; vgl. Ewald ad apocal. p. 304. Tuch z. Genesis S. 209. Dafs Ez. dabei an eine bestimmte im Hebr. oder den Diall. sich findende appellativische Bedeutung des Wortes גוג gedacht habe (wie Aeltere meinten, s. Pfeiffer, p. 883.), läfst sich nicht erweisen. 2) Zu beachten ist ferner der Zusammenhang unsrer Weissagung mit den früheren prophetischen Aussprüchen. Schon ist die Verherrlichung und Vollendung der Theokratie durch eine Reihe göttl. Thaten angebahnt; Cap. 36. 37. Hiezu gehört auch das Gericht über Edom (Cap. 35.), diesen alten Erbfeind Israels. In ihm erscheinen die bisherigen Feinde des Bundesvolkes in seiner nächsten Umgebung gerichtet. Aber damit ist die Feindschaft gegen dasselbe noch nicht zu Ende. Noch ist den Kämpfen desselben kein letztes Ziel gesteckt. Es gilt noch die ganze Weltmacht in ihrer sündlichen Auflehnung gegen Gott zu richten und so das Heil zu vollenden, wie in ganz analoger Weise diese Idee auch dem von Ez.'s Zeitgenossen Daniel geweissagten vierten Römischen Weltreiche zu Grunde liegt, womit schon Eusebius demonstr. ev. 9, 3. unsre Weissagung combinirte. (Vgl. auch Züllig, z. Offenbar. Joh. 2, S. 371 ff.). Kraft dieses Ideenganges des Ganzen kann nur an die zukünftige Erfüllung des Ausspruches gedacht werden. 3) Hiefür spricht auch die Natur der prophetischen Verkündigung überhaupt, wo sie gegen heidnische Völker gerichtet ist. Ueberall trifft sie nicht sowohl das Volk als äusserliche Gesammtheit, sondern sofern dasselbe als der Repräsentant und Träger einer bestimmten Idee erscheint. Vgl. besonders zu Cap. 25. Wie sich daher in Edom

*) Am wahrscheinlichsten bleibt da noch immer die Combination von גוג mit dem Tartarischen Titel خاقان, Chakan, welchen schon J. D. Michaelis, spicileg. 1, p. 35. verglich; s. besonders Frähn, de titul. et cognomin. honorif. quibus Chani hord. aur. usi sunt. p. 19 sqq.

die bestimmte Idee des bisherigen antitheokratischen Strebens, des Hasses gegen Israel in seiner dermaligen Entwickelung ausprägt, so auch nothwendig in unsrer Weissagung die Idee der künftigen Feindschaft, wie sie Israel in seiner Heils-Vollendung erfährt. 4) Ausdrücklich erklärt Ez. 38, 8. die Erfüllung der Weissagung falle באחרית השנים und 38, 16. באחרית הימים, wobei Calov sagt: in novissimo mundi totius tempore, non longe ante diem extremum. 5) Nach 38, 17. haben schon vor Ezech. andere Propheten denselben Gegenstand zum Inhalte ihrer Verkündigung gemacht. Hierin liegt ein deutlicher Fingerzeig, dafs jener יום יהוה, jener End-Gerichtstag gemeint sey, den bereits die früheren Propheten so nachdrücklich verkündigten. Kueper, Jerem. II. ss. interpr. p. 82.: Ibi enim ad vaticinia de Gogo et Magogo deperdita non respici, satis constat, sed quae habentur passim prophetiae generales contra hostes ecclesiae, ad Gogum referuntur. Wirklich findet sich bei Ezech. vielfache Benutzung solcher älterer Weissagungen, namentlich von Jes. 24—27. 34. u. a., s. die Auslegung. Mit diesen Schilderungen stimmt auch die Beschreibung des Gerichtstages selbst überein: sie ist ganz nach jenen Vorbildern ausgeführt und leidet keine andere Beziehung. 6) Endlich spricht für unsere Ansicht die Wiederaufnahme dieser Weissagung Apocal. 20, 7 ff. Mit Recht bemerkt Calov: neque per nudam allusionem ibi allegatur haec praedictio, sed indicatur a Spiritu S. eandem nunc sub finem saeculi implendam. Gesetzt auch die Bemerkung Ewalds, S. 349., diese Wiederholung könne hier nichts erklären und entscheiden, wäre richtig in Bezug auf die dogmatische Auktorität der Apocal., so bleibt sie doch eine höchst oberflächliche und unstatthafte, weil auch in rein exegetischer Hinsicht das Zeugnifs der Apoc. als ein sehr altes alle Beachtung und hohe Bedeutung verdient.

An diese Feststellung des Sinnes unsrer Weissagung schliefsen wir einige Bemerkungen zur Geschichte ihrer Erklärung gehörig, welche in mehr als einer Hinsicht interessant und merkwürdig ist.

Die Beziehung des Gog auf die Skythen findet sich bereits bei Joseph. ant. I, 6, 1. Hieronymus giebt als Ansicht der

Juden zu seiner Zeit an, Magog gentes esse Scythicas immanes et innumerabiles. Dieselbe Ansicht scheint auch der Chald. auszusprechen, wenn er 39, 11. übers.: אתן לגוג אתר כשר לבית קבורא בחילתא מגיוהא מדנח ים גנוסר, „geben will ich dem Gog einen zum Begräbnifs passenden Ort, in dem Thal der (Jordans) Furthen, östlich vom See Genesareth.“ Auffallend ist hier, dafs der Chald. unter הים den See von Tiberias verstand. Diefs erklärt sich allein, wenn man annimmt, dafs die Niederlage des Gog d. i. der Skythen in dieser Gegend gesucht wurde. Hierauf führt mit grofser Wahrscheinlichkeit der Name Skythopolis von dem ehemaligen בית שאן, wie auch der Ort noch im Makkabäischen Zeitalter hiefs, 1 Macc. 5, 52. Zwar folgt daraus nicht, dafs Skythopolis an der Ostseite des Jordan lag (wie Bochart meinte, s. dagegen Reland, Palaest. p. 995.); wovon aber auch in der Paraphrase des Chald. nichts steht. Gemeint ist vielmehr nur jenes μέγα πέδιον bei der Stadt, von welchem 1 Macc. 5, 52. Joseph. ant. XII, 8, 5. vgl. Abulfeda, tab. Syr. p. 84. ed. Köhler. reden. Hier sollte die Weissagung erfüllt seyn, was den Hellenistischen Juden um so eher zur Veranlassung dienen konnte, den Ort geradezu Skythen-Stadt zu nennen (καλουμένη πρὸς Ἑλλήνων Σκυθόπολις Joseph. l. c.), da bei Ezech. 39, 16. ein Stadtname in der Nähe jenes Thales auch ein Denkmal jener Katastrophe seyn sollte und hier, wie Joseph. zeigt, die Erklärung des Gog durch Skythen die durchaus recipirte war *).

*) Die in neuerer Zeit versuchten anderweitigen Erklärungen des Namens Skythopolis befriedigen nicht. Nach dem Vorgange des Syncellus (vgl. Reland, p. 993.), hat man am häufigsten die Ansicht aufgestellt, dafs die Invasion der Skythen selbst die Veranlassung jenes Namens war, gleichsam eine Spur der Strafse, welche sie zogen (vgl. z. B. Hitzig, kl. Proph. S. 234. Bertheau, z. Gesch. d. Israel. S. 362. u. a.). Allein dazu fällt die Entstehung dieses Namens viel zu spät. Er findet sich erst im nachmakkabäischen Zeitalter. Die früheste Erwähnung desselben würde Judd. 1, 27. seyn: Βαιθσαν ἥ ἐστι Σκυ-

Aus derselben Quelle und Combination scheint auch eine sonst schwer begreifliche Erklärung geflossen zu seyn, welche sich beim Ephraem Syrus findet. Dieser sagt, viele behaupteten, die Weissagung beziehe sich auf den Holofernes, „den Heerführer des Nebukadnezar, Königs von Ninive", und die Heerschaaren desselben, welche in Judäa niedergemacht wurden. Häufig bezieht sich Ephraem bekanntlich auf Jüdische Deutungen: hier führt schon der Inhalt jener Erklärung auf einen solchen Ursprung. Interessant ist dabei, dafs wirklich Scythopolis im B. Judith (3, 10.) eine Rolle spielt: καὶ κατεςρατο-

---

ϑῶν πόλις. Allein Reland bemerkt über diesen Relativsatz mit Recht, p. 992.: videntur ex margine in textum irrepsisse, postquam sibi gentes illam adsciverunt. Ueberdiefs sagt Rosenmüller Alterthumsk. II, 2, S. 107. sehr wahr, es sey höchst unwahrscheinlich, dafs die Griechen diese Stadt nach einem Volke benannt haben sollten, welches sich so lange vorher nur auf kurze Zeit darin verweilt hatte. Endlich erklärt das bloſse Verweilen an einem Orte, der Aufenthalt der Skythen hier noch gar nicht den Namen, sondern es mufste sich noch eine andere darauf bezügliche Denkwürdigkeit an denselben knüpfen. Und da erklärt denn die Beziehung unsrer Weissagung auf jene Lokalität alles viel leichter. Diese Beziehung verdankte vielleicht den Makkabäischen Zeiten und Kämpfen ihren Ursprung, in welchen alles geeignet war, ein lebhafteres Interesse an einer Weissagung, wie die unsrige zu erregen und einen Deutungsversuch derselben in der angeführten Weise zu unternehmen. Die Art wie 2 Maccab. 12, 29. 30. Scythopolis mit den Makkabäischen Kämpfen in Verbindung gesetzt wird, spricht sehr zu Gunsten einer solchen Annahme. Jedenfalls erscheint sie haltbarer, als die bisweilen vorgetragene (s. z. B. Gesenius zu Burkhardt's Reise nach Pal. 2, S. 1058.), dafs der Ort von dem benachbarten (sic!) Orte Succoth (s. Hieronymus quaest. hebr. in Gen. 33, 17.) seinen Namen erhalten habe.

πέδευσεν ἀναμέσον Γαιβαὶ καὶ Σκυθῶν πόλεως, καὶ ἦν ἐκεῖ μῆνα ἡμερῶν εἰς τὸ συλλέξαι πᾶσαν τὴν ἀπαρτίαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Auch hieraus geht hervor, wie die Legende an diese Lokalität sich anschloſs, und wie so gut als sich dergleichen Legenden aus dem Makkabäischen Sagenkreise herausbildeten (denn zu diesem gehört auch das Buch Judith; s. Zunz, gottesdienstl. Vortr. d. Juden S. 124.), vgl. 1 Maccab. 5, 21. 2 Macc. 9, 4. 14. mit Ez. 39, 16. LXX., so sich auch jene Auffassung unsrer Weissagung gestalten und selbst mit jenen Makkabäischen Sagen verbinden konnte.

Auf solche einzelne historische Fakta scheint die Weissagung bei den Juden lange Zeit hindurch bezogen und wunderlich in dieser Beziehung zum Theil gedeutet zu seyn. Vgl. z. B. die Bemerkung Theodorets: μετὰ τὴν ἀπὸ Βαβυλῶνος ἐπάνοδον, φασὶν οἱ κατὰ καιρὸν γενόμενοι τῆς ἐκκλησίας διδάσκαλοι, ταὐτὰ τὰ ἔθνη ἐπιστρατεῦσαι τῇ Ἰουδαίᾳ· καὶ συμβαίνει τῇ προφητείᾳ ἡ ἑρμηνεία. — Φασὶ δὲ τοῦ Ζοροβάβελ στρατηγοῦντος ταῦτα τὰ ἔθνη ἀναιρεθῆναι, καὶ ἀπὸ τῶν σκύλων τοῦ θείου νεὼ τὴν οἰκοδομίαν γενέσθαι. Eine interessante St. ist in dieser Hinsicht im Talmud, tr. Sanhedrin fol. 97, 2. (bei Schoettgen, hor. 1, p. 1138.). Hier wird ein Anfang gemacht, den Krieg des Gog und Magog in Verbindung zu setzen mit dem Messianischen Reiche. Jener erscheint als ein Vorläufer von diesem. Viel bestimmter tritt diese Ansicht in den jüngeren Targumim zu Numer. 11, 26. hervor, wornach am Ende der Tage jener Kampf gekämpft wird und die Feinde durch den Messias besiegt werden sollen (s. Bertholdt, christol. Jud. p. 201 sq.). Dagegen findet sich bei den späteren Rabbinen schon wieder das Streben, die Weissagung auf bestimmte Zeitverhältnisse und zwar der Gegenwart zu deuten und damit in Einklang zu setzen, wie z. B. D. Kimchi an die Kämpfe der Christen im Oriente dachte und diese als Vorläufer des Gog-Krieges betrachtete, während der noch spätere Abarbanel denselben mit der Türkischen Invasion in Verbindung setzt, s. Hulsius, theol. Jud. p. 506 sq.

Daſs auch das Alexandrinische Judenthum sich schon früh mit der Deutung der Weissagung beschäftigte, das beweiset die mehrfache Erwähnung derselben in den Sibyllinischen BB.

Besonderes Interesse hat eine St. aus dem 3ten Buche, welche ungefähr im J. 160. v. Chr. verfafst zu seyn scheint (vgl. Bleeck in der Berlin. theol. Zeitschr. I, S. 217. Gfrörer, Philo und die Alex. Theosoph. 2, S. 145.), wo es heifst (oracc. Sibyll. ed. Gallaeus, p. 389.):

Αἰ, αἴτοι χώρα Γὼγ ἠδὲ Μαγὼγ, μέσον οὖσα
Αἰθιόπων ποταμῶν, πόσον αἵματος ἔκχυμα δέξῃ·
Καὶ κρίσεως οἴκησις ἐν ἀνθρώποισι κεκλήσῃ
Καὶ πίεταί σου γαῖα πολύδροσος αἷμα κέλαινον.

Der Verf. versetzt hier Gog und Magog in das ferne Südland Aeg.'s, wozu wohl Ezech. 38, 5. (Αἰθίοπες καὶ Λίβυες LXX.) die Veranlassung gegeben haben mag, wie sich denn auch hier sofort ein Weheruf über Libyen anschliefst. Diese Reiche gelten dem Aegypt. Verf. als die unbekanntesten und wildesten. Der Abschnitt hat übrigens auch eine Messianische Tendenz. Alle Reiche sollen untergehen beim Eintritt des wohl als nahe erwarteten Messianischen Reiches.

Auch ausserhalb des Judenthums und der christlichen Kirche hat unsre Weissagung sich verbreitet und eigenthümlich gestaltet. Auch im Koran geschieht nämlich der Völker Gog und Magog Erwähnung (Sur. 18, Vs. 94 ff. 21, Vs. 96.). Diese sind es, welche der König Dhulkarnain bei seinem Vordringen nach dem Norden Asiens durch Errichtung der berühmten Kaukasischen Mauer einschlofs und von dem übrigen Theile Asiens trennte. Beim Eintritt des Weltgerichtes wird aber von jenen Völkern die Mauer durchbrochen und die Erde verwüstet werden. Hier ist die ursprünglich aus jüdisch-christlicher Ueberlieferung geflossene Idee mit andern Elementen versetzt und auf eine bestimmte Lokalität, die im Oriente hoch berühmte Kaukasische Gränzmauer (s. Ritter, Erdkunde II, S. 833 ff.) bezogen. So schlofs sich daran eine alte einheimische Arabische Sage von den Zügen des Helden Dhulkarnain, unter welchem zwar Einige Alexander d. Gr. verstanden, was aber von den gelehrteren Arabischen Forschern selbst geläugnet wird, die dabei vielmehr an einen alten Himjaritischen König erinnern (s. Schultens, histor. Joctanid. p. 26. Abulfedae hist. anteislam. p. 78. 116. ed. Fleischer. Wahl, Uebers. des Koran S. 251 ff.). Eine reiche Fülle von Legenden und Mährchen hat sich bei Oriental. Schriftstellern auf jenen

Grund hin gebildet, vgl. darüber d'Herbelot biblioth. Orient. s. v. Jagiouge; Klaproth, Asiat. Magaz. 1, S. 138 ff. Hartmann, Aufklär. üb. Asien 1, S. 160 ff. Bohlen, comment. de Motenabbio p. 20. u. a. Diese stehen dann wieder in Harmonie mit Rabbinischen Vorstellungen und Hagadahs; s. darüber Eisenmenger, entd. Judenth. 2, S. 733 ff., vgl. auch Geiger, was hat Muhammed aus d. Judenth. entnommen S. 74. Nicht minder drangen diese Sagen-Gebilde zu Syrischen Kirchenschriftstellern (vgl. Barhebraei chron. Syr. p. 39. Assemani, bibl. Or. III, 2, p. 16 sq. Assem. acta mart. I. p. 36.), bei denen sich selbst eigene poetische Bearbeitungen dieses Gegenstandes finden; s. das Gedicht in Knös, chrest. Syr. p. 66 sq.

---

2. Das המגוג ist dem freien, ideellen Standpunkte des Propheten ganz angemessen. Der Artikel gehört mit zu der freien Bildung des Namens Gog, welche er sich hier erlaubt (s. oben), indem מגוג ganz als Appellativum behandelt wird: das Gogs-Land, der Aufenthalt desselben. Uebrigens dürfen die Worte גוג ארץ המגוג nicht im Verhältnisse des stat. constr.: „Gogus terrae Magog princeps" gefafst werden, so wenig als man sagen kann: פרעה מצרים, sondern פרעה מלך מצרים. Vielmehr ist ארץ המגוג als Lokalbezeichnung von שׂים פניך abhängig und zugleich Apposition von Gog: „nach dem Gog, dem Magogs-Lande hin." — Das נשׂיא ראשׁ kann doppelt genommen werden. Entweder ist ראשׁ Eigenname eines Volkes oder es gehört auch als appell. zu נשׂיא: Hauptfürst, wie noch Ewald erklärt. Allein gegen diese letztere Ansicht spricht, dafs jene Verbindung beider Worte auffallend ist, da entweder נשׂיא oder ראשׁ durchaus genügt. Sodann würde man in dem Falle, dafs ראשׁ Apposition zu נשׂיא wäre, vor dem letzteren den Artikel erwarten, um so mehr da es auf das etwas entfernte Gog zurücksieht: „den Fürsten, das Haupt von Thubal und Meschek." Wenn ראשׁ darnach nur Volksname seyn kann, so beweiset die Bemerkung Ewalds, dafs das A. T. nichts von einem

Volke dieses Namens wisse, durchaus nichts. Denn über jene fernen Nordländer finden sich überhaupt nur sehr dürftige Notizen im A. T. und wie kann man wissen, ob nicht gerade zu Ez. bei seinem gegenwärtigen Aufenthalte eher die Kunde von einem solchen Volke dringen konnte als zu einem andern ATlichen Schriftsteller. Von einem Volke Rosch finden sich aber in der Geschichte ganz unzweifelhafte Spuren. Schon der Koran gedenkt eines Volkes der Bewohner von Ras unter den verschollenen Völkern (اصحاب الرس), Sur. 25, Vs. 40; 50, Vs. 12. und nicht weniger suchen Ausll. des Koran dieses Volk unter den Völkern des Nordens, am Araxes, vgl. Frähn zu Ibn Foszlan p. 34 ff. Bei den Byzantinischen Schriftstellern findet sich ein Volk *οἱ Ῥῶς* häufig erwähnt (s. Michaelis supplemm. 5, p. 2224 sq.). Vgl. auch die St. aus Tzetzes (bei Gallaeus ad oracc. Sibyll. p. 391.): *Ταῦροι — ἔςι καὶ γένος Σκυθικὸν, ἐπεὶ δ' ἄδηλον τοῦτο σαφέςερον ἐδήλωσα Ταύρους τοὺς Ῥῶς καλεῖσθαι.* An diese hier zu denken, ist daher durchaus angemessen, wenn es auch nach den Untersuchungen Frähns a. a. O. S. 27 ff. zweifelhaft seyn mufs, ob der Name der Russen mit jenem unmittelbar zusammenhängt.

3. 4. Der Urheber jener gewaltigen Bewegung in der Heidenwelt ist Jehovah selbst. Er hat ein ungeheures Strafgericht über dieselbe beschlossen. Das Gericht aber trifft die heidnische Macht um ihres Kampfes gegen das Reich Gottes willen. Diesen Conflikt zwischen Heidenthum und Theokratie führt daher Gott selbst herbei, damit sich in demselben die Gerechtigkeit seines Gerichtes herausstelle. — שׁוֹבַבְתִּיךָ, ich verlocke dich. שׁוּב ist *ῥῆμα μέσον* und bedeutet je nachdem der Context es erfordert: zuwenden und abwenden, convertere und pervertere. Im letzteren Sinne steht es Jes. 47, 10.: „Dein Verstand führt dich irre", s. dazu Hitzig, p. 530. Hier ergiebt sich der nähere Begriff aus dem folgenden, wornach Jehovah den Gog gleichsam mit Gewalt, als ein willenloses Thier aus seinem Lande führt, ihn von seiner bisherigen Strafse abführt und auf den Weg des Verderbens bringt. Für diesen Gedanken ist die noch deutlichere St. 39, 2. entscheidend. „Da den Tyrannen sein Uebermuth nicht zufällig und unnöthig, sondern nach höherer

Nothwendigkeit verleitet, so geht hier mit Recht alles davon aus, dafs Jehovah selbst ihn vom rechten Wege ablockt und unvermerkt ins Verderben führt, etwa wie man ein wildes Thier an den Haken gängelt, die man ihm in die Backen gelegt, auch zur Schlachtbank hin (hier und 29, 4. aus Jes. 37, 29. entlehnt): die Verlockung besteht hier darin, dafs er sich mit allen seinen ihm aus Norden und Süden zuströmenden eben so wohlgerüsteten als unabsehbaren Hülfsvölkern verleiten läfst aus seinem Vaterlande in den Krieg zu ziehen" Ewald. Auf unsere St. sieht Apoc. 20, 8. zurück: λυθήσεται ὁ σατανᾶς ἐκ τῆς φυλακῆς αὐτοῦ, καὶ ἐξελεύσεται. πλανῆσαι τὰ ἔθνη — τὸν Γὼγ καὶ τὸν Μαγὼγ, συναγαγεῖν αὐτοὺς εἰς πόλεμον. Nur ist hier dem Satan die Verführung der Völker zugeschrieben, indem hier das Böse seinem Ursprunge nach, bei Ezech. aber die höhere Leitung, unter welcher auch das Böse seinen Aeusserungen nach in Bezug auf Gott steht, ins Auge gefafst ist, so dafs die Stellen in demselben Verhältnifs zu einander stehen, wie 2 Sam. 24, 1. zu 1 Chron. 21, 1. Unrichtig leiten Andere שׁוּבב von שׁבב, frangere, ab. Im Hebr. kommt dieses Verbum in dieser Bedeutung gar nicht vor, sondern nur die abgeleiteten Substantiva שֶׁבֶב, שִׁבְיוֹ in der beständigen Bedeutung: Flamme, s. Hengstenberg, Beitr. 2, S. 63.

7. An die Aufzählung der furchtbaren, colossalen Heeres-Macht (ὧν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης Apoc. 20, 8.), schliefst sich die Aufforderung Gottes, die grofse Rüstung zum Kampfe mit aller möglichen Sorgfalt zu betreiben. Praedictio proponitur forma mandati, more prophetico, atque ad irrisionem hostium suo ipsorum exitio nihil non molientium contra ecclesiam. Michaelis. Und du bist ihnen zum Gesetz. מִשְׁמָר ist hier die Norm, quod observari debet; vgl. Nehem. 13, 14. Im älteren Hebraismus würde correkter dafür מִשְׁמֶרֶת gesagt seyn. Der Führer und Oberbefehlshaber des mächtigen Heeres ist ein concretes Gesetz für dasselbe.

8. Die oft falsch verstandenen Worte מִימִים רַבִּים תִּפָּקֵד müssen in ihrer Beziehung auf die dem Ez. hier vorschwebende

St. Jes. 24, 22.: מרב ימים יפקדו gefafst werden. Unrichtig fassen an der letzteren St. viele den Gedanken so: „nach langer Zeit sollen sie bestraft werden.“ Mit Recht bemerkt nämlich Hitzig, S. 307., dafs so wenig als פקד mit dem Akkus. der Person: jemanden bestrafen bedeuten kann (wofür פקד על gesagt wird), so wenig auch das Niphal geradezu bestraft werden heifst. Die noch von Gesenius, thes. 4, p. 1120. dafür beigebrachten Beispiele sind unpassend. Provv. 19, 23. gehört gar nicht hieher. Jes. 29, 6. ist יפקד impersonell gesagt: es wird geahndet, vgl. damit das instruktive: פקדת כל־האדם יפקד עליהם, Numer. 16, 29., woraus besonders klar hervorgeht, wie נפקד nie für: „bestraft werden“ von jemandem gesagt werden kann. Eben so wenig pafst aber auch bei Jes. a. a. O. die von Hitzig, Ewald angenommene Bedeutung: „befreiet, erlöset werden.“ Von einer solchen finalen Befreiung kann dem Contexte gemäfs gar nicht die Rede seyn. Auch kommt נפקד in diesem Sinne nirgends vor. Das Niphal von פקד bedeutet gewöhnlich: desiderari, vermifst werden, fehlen, namentlich beim Census, Numer. 31, 49. (vgl. damit Bohadini vita Salad. p. 127. Schultens); dann für: verloren, zu Grunde gehen, 1 Regg. 20, 39., wie das Arab. فُقِدَ, vita Tim. II, p. 270, 18. Manger.; vgl. auch das Arab. عدى und dazu Willmet ad Antarae Moall. p. 166. Diese Bedeutung ist auch die bei Jes. l. c. allein zulässige: „nach langer Zeit werden sie vermifst“ d. i. nachdem sie lange Zeit als die Machthaber der Erde dagestanden haben, vor welchen alles zitterte (vgl. Vs. 21.) gehen sie zu Grunde. Auf die St. des Jes. sieht Ezech. unläugbar zurück, hat jedoch dieselbe hier dem Gedanken eigenthümlich angepafst und ihr eine neue Beziehung gegeben. Der Sinn: „in langer Zeit wirst du vermifst“ d. i. als ein verschollenes zu Grunde gegangenes Volk betrachtet: dann aber brichst du mit desto furchtbarerer Heeresmacht unerwartet auf und in das Land der Verheifsung ein; vgl. Vs. 9. Diesen Sinn fordert der Zusammenhang. Das מימים רבים ist nicht, wie Rosenm. meint, identisch mit באחרית השנים, sondern

steht vielmehr im Gegensatze dazu. Lange Zeit hindurch ist nicht vom Gog die Rede; dann aber am Ende der Jahre soll er nach göttlichem Willen desto gewaltiger und unerwarteter in der Geschichte hervortreten. Die Worte sind übrigens doppelsinnig, kraft jener Anspielung auf Jes. 24, 22., da sie auch das Zu-Grundegehen des Gog bezeichnen können, wie dieſs zu der Ironie, welche hier durchgeht (s. Vs. 7.), schön paſst. — Die Auffassung des תִּפָּקֵד „du sollst bestraft werden“ verstöſst auch hier gegen den Sprachgebrauch und paſst nicht in den Zusammenhang, wo von der Bestrafung des Gog noch nicht die Rede ist. Rosenm., de Wette u. a. erkl.: „nach langer Zeit sollst du vorgesetzt werden als Führer des Heeres“ d. i. den Oberbefehl über jene Macht erhalten (vgl. die Uebers. des Syrers: ܠܡܦܩܕ). Sprachlich läſst sich dieſs allerdings rechtfertigen, s. Nehem. 7, 1; 12, 44. Allein der Context macht jene Erkl. unzulässig. Denn Gog erscheint schon von vorn herein als der oberste Machthaber über alle jene Völker, Vs. 2 ff. Sodann sieht der Prophet nach Vs. 7. bereits den Befehl zum Aufbruche der Macht, welche ganz dem Willen ihres Führers folgt, ergehen, und sonach würde der Anfang von Vs. 8. störend in den Gedankengang eingreifen.

Zu der Erwähnung des plötzlichen, unvermutheten Aufbruches jenes Heeres passen trefflich die unmittelbar sich anreihenden Worte. Das Volk Gottes ist seinen Kämpfen mit der Welt enthoben. Jehovah hat es vom Tode errettet, aus den Völkern gesammelt und in sorgloser Ruhe weilt es in seinem Lande. Da trifft es jener Ueberfall. Die heidnische Macht hat sich zusammengeschaart als gelte es die Bekämpfung eines der gröſsten Weltreiche. Plötzlich bricht sie aus ihren fernen Sitzen auf und stürmt gegen die Theokratie los. Die ganze rohe Gewaltthätigkeit eines solchen Beginnens fällt in die Augen. Einen neuen, den gröſsten Triumph will hier noch menschlicher Uebermuth und frevelhafte Habgier feiern, wie denn wirklich nach bloſs menschlichem Bedünken bei solcher Ungleichheit der äusseren Macht das Böse hier einem sichern Siege entgegen zu gehen scheint.

10 ff. Nachdem Ez. den Ausbruch des Kampfes zunächst seiner äussern Erscheinung nach geschildert hat, geht er nun zu

der schon Vs. 8. angedeuteten inneren Bedeutung desselben über. Ihm zu Grunde liegt das im Heidenthum in ungebrochener Kraft dastehende Böse. Das Verderben hat hier seinen Höhepunkt erreicht. Die Vermessenheit desselben durchbricht alle Schranken: der tiefgewurzelte Frevel legt sich immer offener und schaamloser vor aller Welt dar. Zu dem Ende wirft der Prophet einen Blick in das Innere des Gog, in die Triebfeder seines Beginnens, das böse Gelüste seines Herzens.

11. Die Gottlosigkeit des heidnischen Unternehmens zeigt sich zunächst darin, dafs die Gegner der Theokratie keine Ahnung von ihrer innern Hoheit und Herrlichkeit, also auch nicht davon, wo ihre wahre Macht und Stärke liegt, von Jehovah selbst, dem lebendigen Gotte haben. Sodann indem man sich an die blofs äusserliche Erscheinung in stolzem Uebermuthe und Verachtung ihrer Kleinheit hält, welch ein rohes, unmenschliches Verfahren gegen diejenigen, welche man für wehrlos hält, und die in stillem Frieden dahin leben, ohne irgend jemand zu kränken und zu beeinträchtigen, auszuziehen! — Die St. schildert auf schöne Weise, wie dem heidnischen Uebermuthe die Herrlichkeit der Theokratie erscheint. „Ich will hinaufziehen in das Land der Dörfer, will überfallen die Ruhigen, die so sicher wohnen allzumal, die wohnen ohne Mauer, Riegel und Thür.“ Zu Grunde liegt hier stets die Rücksicht auf die wahre Bestimmung der Theokratie, wie sie schon im Gesetze gezeichnet vorliegt. Israel sollte nicht als ein im äusserlichen Sinne politisch grofses Volk unter den übrigen Völkern dastehen. Seine Waffen und Ehre sollten gerade im Gegensatze zu den Mächten dieser Welt einer ungleich höheren Sphäre angehören. Israels Gott sollte wirklich die alleinige Wehr und Waffe seines Volkes seyn, dasselbe in ihm allein seinen Schutz gegen alle seine Widersacher finden. So soll denn je weniger diese Grundidee der Theokratie in der Vergangenheit ihre Realisirung gefunden hatte, desto glänzender in der Zukunft der Theokratie dieses ihr wahres Seyn heraustreten. Zum Zustande der Herrlichkeit Israels gehört es ein Schrecken aller seiner Feinde zu seyn. Aber seine Triumphe über diese, welche zugleich Gottes Feinde sind, feiert es nur durch und in Gott, durch die unmittelbare Wirkung der Allmacht des Herrn. Alle Rosse, Streitwagen und Burgen sind dann ausgerottet Micha 5, 9 ff.

Auf unsre St. zurücksehend sagt Sacharjah 2, 8. 9., dafs Jerusalem als offene Gegend daliegen soll, wie Dörfer, und dafs Jehovah selbst eine feurige Mauer um dasselbe her seyn wolle. Ungeschützt dem äusseren Scheine nach (vgl. für den Ausdruck Deuter. 3, 5. 1 Sam. 23, 7. Jerem. 49, 31.), aber seinen Gott und dessen allmächtigen Schutz in ihrer Mitte, steht auch nach Ezech. die neue Theokratie da, ein desto willkommenerer Anziehungspunkt für den raubgierigen Feind. Dasselbe spricht die Apocal. so aus: καὶ ἀνέβησαν εἰς τὸ πλάτος τῆς γῆς.

12. Das Unternehmen wird noch näher charakterisirt als ein förmlicher Raubzug. Der Prophet blickt dabei auf die frühere Geschichte Israels zurück. Aehnliches hatte das Volk schon früher mehrfach erfahren: nur erscheint jetzt alles derartige auf seinen Höhepunkt gekommen, das Frühere überbietend und weit hinter sich zurücklassend. Die Worte: „um Beute zu machen, einen Raub zu üben" erinnern an Jes. 8, 3 ff. 10, 6., jene alten Invasionen, welche das Volk im Assyrischen Zeitalter trafen (ein Umstand, durch welchen wohl schon Rabbinen sich verleiten liefsen, die Weissagung auf den Sanherib zu beziehen (s. Glaesener, de gemino Judaeorum Messia p. 62 sq.): von solcher Raublust beseelt handelt auch Gog. Wie sehr für diese Gier nach Beute die Theokratie in ihrer nunmehrigen Erscheinung anziehend und ein Gegenstand der Verlockung ist, schildert das Folgende. Das Land liegt nicht mehr wie gegenwärtig, in Trümmern. Es sind vielmehr wieder bewohnte Trümmer und zwar von jener reichen aus allen Völkern durch Jehovas Allmacht gesammelten Schaar. Dieses neue Volk erfreuet sich ferner des sichtlichen Beistandes und Segens seines Gottes. Es ist reich an Heerden und Besitz, wie der Chald. gut erkl.: אצלחו בנכסין וקנינין „sie gedeihen an Reichthum und Besitz." Das מקנה וקנין findet sich in dieser Verbindung (über das Verhältnifs der beiden Nomina zu einander vgl. Bildungen wie בנין und מבנה) nur noch in der Genesis (34, 23; 36, 6.), woher es Ezech. entlehnt hat. Es ist nämlich als ob der von ihm geschilderte neue Zustand des Volkes ihn an die alte patriarchalische Vorzeit lebhaft erinnere, wo die Väter des Volkes sich in inniger Gottesgemeinschaft stehend einer Fülle von höheren Segnungen erfreueten. Sehr schön drückt daher die Wiederauf-

nahme jenes antiken Ausdrucks das Wiederaufleben jenes herrlichen Zustandes, das Analogon, in welchem die Zukunft zu der Vergangenheit steht, aus. — Um diese ganze Herrlichkeit des Volkes noch zusammenzufassen, heifst es zum Schlusse: „die da wohnen auf dem Nabel der Erde.“ Apoc. 20, 9.: ἐκύκλωσαν τὴν παρεμβολὴν τῶν ἁγίων καὶ τὴν πόλιν τὴν ἠγαπημένην. Die Erklärung des Wortes טבור durch Nabel erhält ihre Bestätigung a) durch die Auktorität der LXX. und Vulg., welche das Wort sowohl hier als Judd. 9, 37. so übersetzen; b) durch den Sprachgebrauch des Talmud, worin das Wort allein noch unter allen Dialekten vorkommt und dann stets Nabel bedeutet; s. Buxtorf, lex. p. 854. Hartmann, thes. ling. Hebr. e Mischn. aug. 3, p. 102.) c) durch die Vergleichung des Arab. Sprachgebrauches. Hier wird der Ausdruck Nabel auf Lokalitäten oft von dem Mittelpunkte, dann tropisch dem besten, schönsten Theil einer Gegend gebraucht. Im Kamus wird سُرَّة erklärt durch: medium vallis ejusque optima pars, Freitag, II, p. 304. cll. p. 303. Man vgl. auch Tarafae Moall. vs. 15. Vullers, vita Tim. II, p. 642, 14. Manger. Schultens, exc. ex Hamasa p. 469. Hiezu pafst der Context an unsrer St. trefflich, sofern auch hier unter dem Nabel der Erde nichts anderes verstanden werden kann als das schönste, am reichsten gesegnete Land, wie schon die Peschito ganz richtig erkl.: ܫܦܪ ܐܪܥܐ, die Schönheit der Erde. Hiezu giebt Ez. 5, 5. dann eine schöne Parallele, wornach Jerusalem in Mitten aller Völker als ein Glanzpunkt des göttlichen Segens, ein Ideal von Land (s. dazu S. 67 ff.) erscheint. Auch Judd. 9, 37.: ירדים מעם טבור הארץ ist von der Bedeutung Nabel auszugehen, obgleich hier, wie schon das ירד deutlich zeigt, der Ausdruck auf eine Anhöhe übertragen ist, wie dieſs so gut geschehen konnte, wie wenn es z. B. von einer Insel heifst Homer. Odyss. I, 50.: νήσῳ ἐν ἀμφιρύτῃ, ὅθι τ' ὀμφαλός ἐστι θαλάσσης, νῆσος δενδρήεσσα. Dafür dafs diese Uebertragung wirklich stattfand, zeugt am entschiedensten der Bergname תבור, dessen Zusammenhang mit טבור schon Reland, Palaest. p. 331 sq. ganz richtig erkannte,

namentlich mit Rücksicht auf die bestimmte Gestalt gewisser Berge (ut ὄρος μαζοειδὲς indicet, quod de Olympo Cypri Strabo l. XIV. et de hoc ipso Polybius l. V. usurpat), wie denn derselbe Name Thabor, Ἀταβύριον sich auch bei den Phöniziern fand, z. B. von einem Berge auf der Insel Rhodus (s. Meursius, Rhod. cap. 8.). — Zurückzuweisen ist an unsrer St. wie 5, 5. die blofs physische Auffassung, als ob die Vorstellung von Judäa als dem wirklichen Mittelpunkte der Erde zu Grunde läge (wie viele Aeltere, s. Pfeiffer, dubia vex. p. 887.; zuletzt noch Studer, B. d. Richter S. 255.). Eben so wenig zulässig ist die von Manchen (z. B. noch von Gesenius, thes. 2. p. 543.) angenommene allgemeine Bedeutung Höhe für טבור, welches durchaus nicht durch den bei Ezech. geläufigen Ausdruck הרי ישראל gerechtfertigt werden kann. Denn hier stehen ja die Berge als die Repräsentanten des ganzen Landes, und dieſs paſst hier gar nicht. Wenn aber Gesenius sagt: terram sanctam, quam reliquis eminentiorem sibi fingebant Hebraei, so fehlt eben für diese Fiktion der Beweis und eine passende Analogie und es ist nicht einzusehen, warum für jenen Gedanken nicht ein geläufiges Wort, wie מרום oder ähnl., sondern das seltene טבור gewählt sey.

13. Adjungunt se antichristo omnes amici hujus seculi, qui per omnes populos hic enumeratos memorantur. Clarius. Die Frage jener Völker ist nicht etwa die der Theilnahme für die Theokratie, sondern des gleichen Interesses der Habgier, als deren Repräsentanten Cap. 26 ff. Phönizien mit seinen berühmten Handels-Kunden geschildert war. „Unwiderstehlich, sagt Ewald, befällt den Gog das Gelüste jenen Gottesfrieden allein aus Beute und Zerstörungslust zu brechen, worüber sich nur Völker, die nicht viel besser sind, freuen können!“ Es ist gleichsam, als ob das alte Gelüste in diesen Völkern nun aufs Neue mit verstärkter Macht erwache und sich wieder trotz ihrer Ohnmacht geltend machen wolle, wenn auch nur in der Mitfreude über solchen Raubzug. Der Affekt der Freude, der Gier ist übrigens in dem Vs. in den kurzen Sätzen, mit theilweiser Wiederholung und dort fortschreitender Steigerung trefflich gezeichnet.

14—16. Nun die Strafdrohung, eingeleitet durch Angabe der Zeit, wo solches eintreten wird. Es ist die Zeit des Endes, wo Israel „ruhig wohnt“, und dieſs den letzten Kampf bildet, der

ihm beschieden ist, um ihn durchzukämpfen zu einem glorreichen Ende. — Das תדע am Schlusse von Vs. 14. steht ohne bestimmtes Objekt, und man darf dieses nicht willkührlich ergänzen, wie z. B. „du sollst die Strafe erfahren.“ Vielmehr steht es mit Rücksicht auf die ganze vorhergehende Ausführung: Gog soll die Wahrheit dieser ganzen Verkündigung lebendig erfahren. Dann wenn jene Periode eingetreten seyn wird, wird auch die Zeit des Kampfes erscheinen. So gewifs das Eine, so gewifs auch das Andere. Eine Aenderung der Lesart, wie sie noch Ewald hier vornehmen will, ist also ganz überflüssig.

17. Ehe der Prophet noch das Strafgericht selbst verkündigt, beruft er sich noch auf das Zeugnifs anderer Propheten der Vorzeit. Auch sie haben das Ende der Tage mit solchen heifsen Kämpfen und Wehen verbunden geschildert (s. die Einl. zu dem Cap.). Wie unglaublich auch die Weissagung erscheinen, wie neu die Form seyn mag, in welcher das Gericht sich dem Blicke Ez.'s darstellt, dennoch ist dieſs nichts anderes als eine alte prophetische Wahrheit, welche mit neuer Kraft geltend zu machen, auch unser Prophet berufen ist. — Das שנים steht als Asyndeton neben ימים, wie auch sonst diese Construktion bei Zeitangaben in Gebrauch ist, wo es um bloſse Aufzählung der dazu gehörigen Data sich handelt (z. B. Judd. 19, 2.). Durch jenen Zusatz soll der Begriff des בימים קדמונים noch besonders hervorgehoben und ergänzt werden. Es sind eben so uralte als lange Zeiträume, in welchen dieses Wort der Propheten sich vernehmen liefs.

18—23. Das Gericht über die heidnische Masse ist eine gewaltige, ausserordentliche Offenbarung des göttl. Zornes. Der Manifestation des Bösen entspricht auch genau die Handhabung der Gerechtigkeit Gottes. Was sich früher bei einzelnen glänzenden Siegen des Bundesvolkes über Heidenvölker ereignete, wo die Hand Gottes besonders sichtbar war und eingriff zum Verderben seiner Feinde, dieſs alles vereinigt sich hier im höchsten und vollendetsten Maafse. Hier kämpft Jehovah recht eigentlich für sein Volk. Die ganze sichtbare Natur ist nicht nur Zeuge sondern auch der Abdruck selbst, gleichsam der Wiederhall der Donner des Gerichts. Eine ungeheure Umkehr der Dinge erfolgt. Von

allen Seiten bricht das Verderben auf die Frevler ein. Sie selber zucken in der ungeheuren Verwirrung der Dinge das Schwerdt, einer wider den andern. Alle nur erdenklichen Plagen des Herrn wirken zu ihrer Vertilgung zusammen. So beweiset sich Jehovah als der heilige Gott. — המררגות, steile Gegenden, zu denen man stufenweise hinaufzusteigen genöthigt ist; Cant. 2, 14. vgl. Fuller, miscell. ss. p. 440 sq. Döpke, z. Hohenl. S. 106. Vgl. übrigens zu 13, 11.

Cap. XXXIX.

führt noch einzelne Seiten jenes Strafgerichtes insbesondere seinen Folgen nach aus. Nachdem der Prophet einen neuen Ansatz genommen und das Gericht in seiner furchtbaren Allgemeinheit noch einmal seinem Blicke vorgeführt ist (Vs. 1—8.), verweilt er hauptsächlich bei zwey Betrachtungen: einmal der furchtbaren Verheerung, welche unter den Feinden angerichtet ist (Vs. 9—24.), sodann dem erlöseten Israel, dem begnadigten Volke des Friedens, dem Erben des göttl. Segens (Vs. 25—29.).

2. Man hat nicht nöthig das Verb. שׁשׁא, welches sich nur hier findet, nach dem Vorgange von de Dieu (crit. s. p. 258.) aus dem entfernt liegenden Dialekte des Aethiopischen zu erklären (vgl. Rosenm., Winer s. v. u. a.). Es erklärt sich vielmehr völlig genügend aus dem Hebr. selbst. Das Verb. gehört nämlich als onomatopoët. einem im Hebr. weitverzweigten Stamme, dessen Grundbedeutung die des gewaltsamen Fortbewegens, Fortschaffens, Fortstoſsens ist. Dahin gehören die Formen דרה nach Abulwalid: propellere, impellere, vgl. Gesenius, thes. 2, p. 321.; זעע, זוע, Habak. 2, 7. von heftiger Bewegung, Erschütterung, auch in den Diall.; טאטא, auskehren, Jes. 14, 23.; vgl. auch צוץ, sprossen und יצא hervorgehen mit der Steigerungsform: צאצאים, propagines, eigentl.: das hervorgetriebene. Weil in diesen Stämmen die Steigerungsformen vorzugsweise der Natur der Sache gemäſs erscheinen, so kann man am füglichsten שׁשׁא für eine contrahirte Steigerungsform (eigentlich שׁאשׁא), wie deren sowohl im Verbum als im Nomen sich vielfach finden (s. Hupfeld, exercitatt.

Aethiop. p. 29.) halten. Den Sinn haben schon die alten Uebers. zum Theil richtig erkannt. LXX.: καθοδογήσω, nach anderer Lesart: κατάξω. Der Chald.: אמענך, ich will dich verlocken. Vulg.: educam.

6. Ganz so die Apoc. 20: 9.: καὶ κατέβη πῦρ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ κατέφαγεν αὐτούς. Der Gesichtskreis des Propheten erweitert sich. Schon 38, 20. hat er das Strafgericht als ein allgemeines, alle Menschen betreffendes (vgl. Apoc. 20, 8.) geschildert. So nennt er hier neben Magog die Bewohner der fernen Küstenländer, wohl mit Rücksicht auf 38, 13., wo die Theilnahme dieser Völker an der Gesinnung Gogs hervorgehoben war. Diese aber ist es gerade, welche von Seiten Gottes geahndet werden, jetzt ihre Endstrafe finden soll und darin eben liegt der tiefere Grund der Allgemeinheit des Gerichtes.

9 ff. Die Verheerung, welche unter dem Feinde angerichtet wird, stellt sich dem Ez. nach zwey Seiten hin dar. Zunächst ist das Land verpestet durch die Menge der Gefallenen. Man reinigt dasselbe von den Leichnamen, und verbrennt die Waffen, vertilgt jedes Andenken an dieselben. Aber gleichwohl fällt (Vs. 17 ff.) eine ungeheure Menge als Beute den Raubthieren zu, worin sich das eigentlich Furchtbare dieses Strafgerichtes noch greller ausprägt.

Die Waffen der Gefallenen werden sammt und sonders verbrannt. Gewöhnlich hat man dabei an die Sitte des Alterthums erinnert, die feindlichen Waffen nach einer Schlacht zu verbrennen, s. Virgil Aen. 8, 561 sq. und daselbst Servius, Jac. Lydius, de re milit. p. 229. Allein von dieser Sitte findet sich bei den Hebräern keine Spur. Die oft dahin gezogene Stelle Jes. 9, 4. spricht vielmehr von einer Ausrottung des Kriegsgeräthes überhaupt, sofern dieses mit dem Charakter der Messianischen Zeit als der des wahren, vollendeten Friedens unvereinbar ist; s. Hengstenberg, Christol. I, 2, S. 114. Hier ist ein ähnlicher Gedanke schon durch die detaillirte Angabe der verschiedensten Waffenarten angedeutet. Keine auch noch so unbedeutende Spur des Andenkens an jenen Kampf soll zurückbleiben. Der Zweck jener Ausrottung ist aber auch ausdrücklich angegeben. Das Land soll gereinigt werden, Vs. 12. 14. 16. Jene Waffen der

Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit sind eine ganz besondere Entweihung für das Land, dessen Volk bereits Cap. 38. als ein in dem Segen göttlichen Friedens lebendes geschildert war. — Die Schilderung ist übrigens eine ins Groteske gehende. Sieben Jahre lang soll jenes Vertilgungs-Feuer brennen. Dieſs erinnert sehr stark an die Schilderungen im B. Daniel. Sieben Zeiten soll der Wahnsinn Nebukadnezars währen, 4, 13. Siebenmal stärker als gewöhnlich soll der Gluthofen geheizt werden, 3, 19. u. a. Offenbar liegt auch hier (vgl. Vs. 12.; sieben Monate) die Idee der Heiligkeit der Siebenzahl zu Grunde. Es ist offenbar ein heiliges Geschäft, dem das Volk sich unterzieht, worin es selbst an den Tag legt, wie es ein anderes, als das alte, welches die Ueberreste des Heidenthums willig in seiner Mitte duldete, geworden, in strenger Reinheit des Wandels vor Gott lebend ist. Diesem Charakter ihres Handelns, ihres Tagewerkes entspricht deſshalb auch ganz genau die Heiligkeit der Zeit.

Einer näheren Erörterung bedarf das Verb. השׂוּק. Demselben giebt man insgemein geradezu die Bedeutung: anzünden, verbrennen. Rosenm. bemerkt naiv dabei: illa significatio Hebraeis est priva. Das Richtige ist vielmehr, daſs das Wort jene Bedeutung im Hebr. gar nicht eigentlich hat, sondern diese ihm nur willkührlich aufgebürdet ist. נשׂק hängt genau zusammen auch der Bedeutung nach mit נשׂק, eigentl. zusammenfügen, heften, reihen (s. S. 40.; was Gesenius, thes. 4, p. 924. dagegen vorgebracht hat, beruht auf einem ganz verkehrten Zerreiſsen des Wortes נשׂק in der Bedeutung küssen und rüsten und erklärt gar nicht den innern Zusammenhang beider Bedeutungen in demselben Wortstamme) und den verwandten Formen נשׂג, השׂיג, erreichen, treffen, נשׂך beiſsen (eigentlich: die Zähne einheften, wie נשׂק von den Lippen: küssen), נזק Schaden leiden (vom Beiſsen eigentlich gesagt, vgl. נשׂך vom Wucher), wogegen נסק nicht etwa mit J. D. Michaelis, supplem. 5, p. 1695. hieher zu ziehen ist, sofern dieſs nur eine Transposition für סלק ist (vgl. auch Roediger, in der Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. II, 1, S. 91.).

Demgemäfs heifst השיק nichts anders als: ordnen, anschüren, wenn der Context vom Feuer redet: disponere ignem. Diefs erhellt ganz deutlich aus den Stellen, in welchen es vorkommt. Ps. 78, 21.: אש נשקה ביעקב, ein Feuer wird angemacht (bereitet) gegen Jacob. Jes. 44, 15.: „Und es (das Holz) dient den Menschen zum Verbrennen, und man nimmt davon und wärmt, bereitet es (nämlich zu einem Holzstofs; nicht: zündet es an) und backt Brod.“ An unsrer St. würde die Bedeutung anzünden nach בערו einen blofsen Pleonasmus enthalten. Vielmehr ist aus בער der Begriff des אש zu entnehmen, wie denn auch sogleich folgt: ובערו בהם אש, und zu erkl.: „man macht es an, richtet es gegen die Rüstung“ u. s. w., woraus sich auch die Präpos. ב am besten erläutert. Die Präcision des Ausdrucks erklärt sich übrigens aus der beabsichtigten Paronomasie zwischen השיקו und בנשק.

10. Die St. sieht zurück auf Jes. 17, 14.: „dieſs ist das Schicksal unsrer Räuber und das Loos für unsre Plünderer;“ worauf auch wohl Jerem. 30, 16. zurücksieht. Hier geht jener Ausspruch in seine volle Erfüllung. Je voller die Prädikate des Räubers und Plünderers auf diese Feinde ihre Anwendung erleiden, desto vollendeter ist auch der Triumph der Theokratie über dieselben. Ihre prächtigen Waffen, ihr ganzer Stolz ist eine Beute derselben, und wird in seiner ganzen Nichtigkeit und Nichtswürdigkeit dargestellt und gebrandmarkt.

11. Ein eigenes Thal soll zur Begräbnifsstätte der Frevler dienen. Die St. erinnert an die Joel. cap. 4. von dem Thale des Gerichtes Josaphat. Doch hat Ez. den Gedanken eigenthümlich aufgefafst und behandelt. Der Name des Thals gehört rein der Idee an, welcher derselbe ganz entsprechen soll. Diefs geht schon daraus hervor, dafs sich ein Thal, גי העברים genannt, nirgends anderweitig im A. T. erwähnt findet. Wenigstens gehört das Gebirge Abarim (Numer. 27, 12.; Deuter. 32, 49.), woran J. D. Michaelis und Eichhorn, hebr. Proph. 3, S. 55. denken, gar nicht hieher. Sodann zeigt sich dasselbe in der durchaus freien Weise, in welcher der Prophet von dieser Lokalität für seinen Zweck Gebrauch macht. Er nennt es „Thal der Durch-

ziehenden, östlich vom Meere.“ Unter dem Meere kann hier nur das todte Meer verstanden werden, vgl. 47, 18. Es liegt darin deutlich der Gedanke, dafs ausserhalb des heiligen Landes, in der Nähe des Meeres, welches als ein uraltes Denkmal der göttl. Strafe für Frevler dastand, die auch für diese Feinde Gottes angemessene Stätte des Begräbnisses seyn solle. Das Thal selbst soll nun dem entsprechend den doppelten Namen führen: einmal „Thal der Menge Gogs“, Vs. 11. und „Thal der Durchziehenden.“ In beiden Namen soll sich das Andenken an die wunderbare That Gottes zu einem ewigen Gedächtnifs fortpflanzen. Die Bedeutung des letzteren Namens erklärt aber der Prophet selbst Vs. 11. und 14. nach drey verschiedenen Seiten hin. Nach Vs. 11. ist dieſs Thal eine furchtbare Beschwerde, ein Gegenstand des Grauens für die Vorübergehenden, welche dasselbe passiren wollen. Nach Vs. 14. ernennt man zum Zeichen der Sorgfalt, mit welcher die Reinigung des Landes beschafft wird, eigene Männer, die das Land durchziehen sollen, עברים בארץ, um alles noch übrige zu begrabende zu vertilgen und hinwegzuschaffen. Diese begraben dann auch die Durchziehenden, העברים, d. h. die einst hier durchziehenden, eindringenden feindlichen Schaaren. So erscheint jener Name von sehr umfassender Bedeutung, besonders geeignet zur Fortpflanzung des Andenkens an das Ganze des Faktum. Nicht zu billigen ist Ewalds Ansicht, wornach das zweyte עברים abgeleitet seyn soll von עברה, also: die Uebermüthigen. Denn dieſs verstöfst entschieden gegen den Sprachgebrauch, der sich auch nicht einmal durch die Dialekte rechtfertigen läfst. Eher könnte man noch עבר hier nach dem Aramäischen Gebrauche für: übertreten das Gesetz, sündigen nehmen, also עברים = peccatores. Doch ist auch dieſs zu weit hergeholt und unnöthig.

Die Worte מקום־שם קבר בישראל sind nicht etwa durch eine Hypallage zu erklären. Der stat. constr. erscheint hier als Verbindung eines Nomen mit einem ganzen Satze (s. Ewald, Gr. §. 494.). Diese Umschreibung macht hier einen besonderen Effekt. Statt einfach zu sagen: ein Begräbnifs-Ort, hebt der Prophet gerade dieses so ganz eigenthümliche und ungewöhnliche Begräbnifs noch speziell hervor: „ein Ort, wo ein Grab in Israel

ist" (nämlich ein ganz besonderes, wie kein anderes in Israel). — חסמת הוא את־העברים. Hier ist eine doppelte Auffassung möglich. Einige wie Jarchi, Coccejus, Rosenm. erklären: „es hält die Vorübergehenden ab" d. i. läfst sie nicht vorübergehen. Allein in diesem Sinne steht חסם wenigstens in der St., wo es noch vorkommt, Deuter. 25, 4. nicht und die Bedeutung desselben ist daher willkührlich angenommen. Vorzuziehen ist die von den Meisten befolgte Erklärung: „es schnürt die Durchziehenden ein", d. i. es verstopft, schnürt durch seinen Gestank die Nase ein. Dagegen darf man nicht sagen (wie noch Hitzig, Begr. d. Krit. S. 125.), dafs חסם allein schwerlich: obturavit nares (foetore) bedeuten könne. Denn dieselbe Breviloquenz findet sich auch in der Redensart Deuter. 25, 4. wie auch im Rabbin. Gebrauche des Wortes (Buxtorf, lex. p. 801.) und ist leicht erklärlich, da der Context jedesmal die nähere Bestimmung leicht an die Hand giebt. Diese Auffassung giebt jedenfalls einen passenderen Sinn. Das Leichen-Thal soll dadurch als ein Gegenstand des höchsten Abscheues charakterisirt werden. Hierauf ist der Satz: וקברו וגו begründet. Alles fordert mit der gröfsten Dringlichkeit zum Begraben der Leichen auf. Zugleich kommt hier in Betracht eine dem Propheten vorschwebende St. (vgl. auch Vs. 17. 18.) Jes. 34, 3.: „ihre Durchbohrten werden hingeworfen und von ihren Leichnamen steigt Gestank auf." Nur erscheint auch hier bei Ezech. die Zeichnung wieder mit grelleren Farben entworfen.

12. 13. Der Hauptzweck dabei ist aber die Reinigung des Landes. Das Volk erkennt sich jetzt als das vom Heidenthume wesentlich geschiedene. Es ist ein wirklich reines Volk im schroffen Gegensatze zu aller Unreinheit und Befleckung. Aus diesem lebendigen Bewufstseyn heraus handelt es nunmehr. Auf diese Weise gereicht diese Begebenheit der Theokratie wahrhaft zum Ruhme, לשם, vgl. 34, 29. Gott hat sich auf wunderbare Weise in seiner Mitte verherrlicht. Aber nicht mehr wie in früheren Tagen geht nun das Volk in Undankbarkeit seine eigenen Wege der Sünde und des Verderbens. Es selbst lebt jetzt ein Leben zur Verherrlichung des Herrn.

15. Mit Unrecht bemerkt Rosenmüller, die hier erwähnten עברים seyen nicht identisch mit den Vs. 14. erwähnten, welche nirgends zum Behufe des Hinwegschaffens der noch übrigen Leichen beauftragt seyen. Dieſs ist aber schon auf den Ausdruck selbst העברים בארץ gesehen, durchaus verkehrt. Zugleich ist dieſs ein Miſsverständniſs von Vs. 14. Darnach haben jene ausgesonderten Männer ein doppeltes Geschäft, theils die noch etwa vorhandenen Leichen aufzusuchen (יחקרו), theils für das Begräbniſs derselben Sorge zu tragen. Dieſs wird nun Vs. 15. noch näher ausgeführt, weil es darauf ankommt, den hohen Grad von Sorgfalt nachzuweisen, den man auf dieſs Geschäft verwendet. Ein Theil jener das Land durchziehenden Männer errichtet selbst bei jedem Gebein ein Zeichen (ציון, eigentl. ein Denkstein, zu verschiedenen Zwecken errichtet, z. B. zum Wegweiser Jerem. 31, 21. vgl. auch Hitzig z. Jesaia S. 610.), damit es ja nicht übersehen werde, bis der andere Theil dieser Mannschaft, welche jenem nachfolgt, kommt um die eigentliche Bestattung zu besorgen.

16. „Und auch ein Stadt-Name soll seyn Hamonah (Getümmel)“. Nicht bloſs das Thal soll jenen Namen führen, Vs. 11., sondern damit das Andenken an die Katastrophe noch durch mehr als Eine Lokalität lebendig erhalten werde, soll auch eine nahe gelegene Stadt einen entsprechenden Namen führen. Sehr glücklich übers. die LXX. hier und Vs. 11.: πολυάνδριον, welcher Ausdruck gerade von einem gemeinschaftlichen öffentlichen Begräbniſsorte gebraucht wird. Aelian v. hist. XII, 21. unterscheidet die πατρῴους ταφὰς von dem πολυάνδριον. Pausan. II, 24, 8.: καὶ πολυάνδρια ἐνταῦθά ἐϛιν Ἀργείων νικησάντων μάχῃ Λακεδαιμονίους. Hesychius erkl. das Wort durch τάφος πολυχώρητος. Vgl. Schleusner, thes. IV, p. 408. Uebrigens s. die Einl. zu Cap. 38.

17. Was nicht auf diese Weise an Leichnamen hinweggeschafft wird, wird eine Beute der Raubthiere. Diesen gebietet Jehovah selbst herbeizueilen. Eigentlich hätte dieser Gedanke vorangehen müssen dem von Vs. 11. an durchgeführten. Denn das von den Raubthieren nicht verzehrte wird zuletzt bestattet. Allein jener Gedanke ist der stärkere und darum der nachfol-

gende. Ein besonders furchtbarer Gedanke liegt in dem: unbegraben bleiben und den Vögeln zur Speise dienen; vgl. Jes. 18, 6. Jerem. 7, 33; 12, 9. Auch bei Arab. Dichtern fehlt dieser Zug nicht. So freuen sich nach dem Dichter exc. ex Hamasa p. 442 sq. Schultens Hyänen und Wölfe auf das Gastmahl, welches ihnen durch die erschlagenen Feinde bereitet wird und gierig stürzen sich die Raubvögel herzu und sättigen sich an den Leichnamen. Auf unsre St. sieht Apoc. 19, 17 ff. zurück. — Die letzten Worte des Vs. sind eine Anspielung auf Jes. 34, 6. (vgl. auch Jerem. 46, 10.), wornach der Herr in Edom ein grofses Opfer- und Schlachtfest hält. Dieſs führt Ez. noch weiter aus. Jehovah ist der Gastgeber. Die Gäste sind die Raubthiere.

18. Auf dieselbe St. Jes. 34, 6. sieht auch dieser Vs. zurück. Daher nachdem schon in eigentlicher Rede gesprochen ist, der bildliche im Jes. gebrauchte Ausdruck nachgeholt wird. Per haec animantium, quae in sacrificiis usurpari solebant, nomina varii hominum ordines intelliguntur, principum, ducum, militum, quod et Chaldaeus observat. Grotius.

22—24. Durch dieses Gericht Gottes ist nun das Verhältnifs Israels zur Heidenwelt vollkommen klar herausgestellt. Das Heidenthum hat weder durch seine eigene Kraft Israel besiegt, noch ist um seinetwillen dieses ihm überantwortet worden. Israel hat gelitten für seine Sünde. Sein höchster Richter und kein anderer hat das Strafamt an ihm vollzogen. Darum zieht jenes erste Gericht über Israel nothwendig das zweyte über das Heidenthum nach sich. Beim Hause Gottes wird der Anfang gemacht, das Ende mit der Welt. Nur so ist Gottes Ordnung die allein sich behauptende, welche durch alle menschliche Versuche dieselbe umzukehren, nicht angetastet werden kann sondern den Sieg behält für die Ewigkeit.

25—29. schliefst mit einem Hinblick auf Israels Heil in dieser Zeit. Das לכן, darum knüpft enge an das unmittelbar Vorhergehende an. So wie Gott Israel nur um seiner Sünde willen, ohne Rücksicht auf etwas anderes, hat seinen Feinden unterliegen lassen, so errettet er es nunmehr auch aus der Hand derselben und zwar aus derselben Grundgesinnung seiner Heiligkeit. Denn jetzt ist Israel ein reuiges Volk, voll Erkenntnifs seiner Sünde, und ein die Gnade und das Heil seines Gottes kräftig ergrei-

fendes Volk. Wie Gott demnach dereinst seine Sünde vor aller Welt als solche deklarirte, so auch nun sein Heil und seinen Sieg (vgl. auch Hupfeld, Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. II, 3, S. 480.). — Die Phrase: נשׂו את כלמתם, sie tragen ihre Schande steht 16, 52. 54; 32, 24. allerdings von dem Erleiden der Strafe als solcher. Dieser Gedanke ist aber hier unstatthaft wegen des: „wenn sie wohnen in ihrem Lande sicher, ohne dafs sie jemand aufschreckt.“ Defshalb kann man auch nicht übers.: „sie haben ihre Schande getragen.“ Der Begriff des Tragens kommt hier demnach nicht sowohl in Bezug auf das Erleiden der Strafe, sondern in mehr geistiger Hinsicht, in Bezug auf das Empfinden eines Gegenstandes als einer Last, also vom Gefühl des Schmerzes, der Reue vor. So schon Jarchi: cum eis benefecero, nec illis, prout eorum improbitas meruisset, pudore afficientur, ut ne attollere vultum audeant. Derselbe Gedanke ist dem Ez. auch sonst geläufig; vgl. 20, 43; 36, 31. — Zu Vs. 29. vgl. 36, 27.

Neunter Abschnitt.

Capitel XL—XLVIII.

Die durchgreifende, erhabene Einheit, welche sich in den Weissagungen Ez.'s findet, bethätigt sich auch in diesem Abschnitte. Mit Recht wird er als der Schlufs-Abschnitt der prophet. Verkündigung angesehen. Die Anschauungen des Propheten finden hier ihre schönste Vollendung und reine Abrundung.

Obgleich in viel späterer Zeit verfafst, hängt doch der Abschnitt genau mit dem vorigen zusammen. Längere Zeit hatte die Verkündigung des Propheten geschwiegen. Aber was er beim Beginnen seiner neuen Wirksamkeit nach der Zerstörung Jerusalems (s. die Einl. zu Cap. 33.) ausgesprochen, lebte in seiner

Seele kräftig fort. Das Heil Israels nach seinem Grunde und den wesentlichen Momenten seiner Beschaffenheit hatte er hier verkündet. Aber es blieb noch die nähere Gestaltung dieses Heiles für und in Israel zu entwickeln übrig. Dieſs macht den Inhalt unsers Abschnittes aus.

Die Anschauung des Propheten ist eine der eigenthümlichsten des A. T. Zu ihrer Würdigung haben wir uns zunächst in die eigenthümliche Lage und Sinnesart Ez.'s lebendig zu versetzen. Ihm dem in der Verbannung lebenden, konnte es nachdem die alten theokratischen Formen zertrümmert waren, nicht sowohl zu thun seyn um neue Formen, als vielmehr um Wiederbelebung jener alten. Diese waren dem priesterlichen Sinne des Ezech. vor allen nahe gelegt. Gerade im Gegensatze zu der Trauer der Gegenwart über die Vernichtung jener alten Gnadengüter, die Jehovah unter seinem Volke niedergelegt hatte, und der Erschütterung, welche sich aller noch besser gesinnten in dieser Zeit bemächtigt hatte, erhebt der Prophet das Auge des Geistes über die schaurigen Trümmer. Er sieht Nichts untergehen von dem, was Jehovah für eine Ewigkeit gegründet. Aber neu belebt und von einem neuen Odem beseelt, verklärt und in dem Glanze der wahren Herrlichkeit strahlend erscheinen ihm jene Formen.

Man hat diese Weissagung sehr oft als das Produkt längerer Reflexion des Propheten, als ein reines Verstandes-Machwerk aufgefaſst. Dieſs widerspricht aber der bestimmten Angabe, 40, 1 ff. und wir haben weder Grund noch Recht an ihrer Richtigkeit zu zweifeln. Nur so viel erhellt daraus, wie vertraut Ez. mit den alten heiligen Einrichtungen des Volkes, mit dem Gesetze war. Er lebt darin mit ganzer Seele, und an diese Individualität schlieſst sich die ihm gewordene Offenbarung aufs engste an, ohne deſshalb ein reines Produkt jener zu seyn. Durch den Geist Gottes wird er über jenes rein gesetzliche Bewuſstseyn hinausgeführt und durch ihn gestaltet sich bei allem noch so schroffen Contraste der Gegenwart die Zukunft zu einem frischen, lebensvollen Bilde. Wie auch immer in heiſser Sehnsucht nach solchen Anschauungen das bewegte Gemüth des Sehers früher gerungen haben mochte, die Erhörung kam erst zu der von oben ihm bestimmten Zeit. In einem Zeitpunkt, wo sich der Prophet mit besonderer Lebendigkeit in die Vergangenheit versenkt hatte (s. zu 40, 1—4.), kommt der Geist über ihn und vor ihm steht das

herrliche Bild der Zukunft seines Volkes, mit wunderbarer Klarheit, mit allen seinen einzelnen Zügen, so schön zu einem Ganzen verbunden, so kräftig in seiner Seele haftend, dafs er dasselbe, so wie er es geschauet, in treuer Erinnerung und mit merkwürdig detaillirter Ausführlichkeit der Gemeinde zu überliefern vermag.

Der Inhalt und Ideengang des Abschnittes ist folgender. I) In der neuen Messianischen Zeit erfolgt eine feierliche neue Besitznahme Jehovas von seinem Heiligthume, in welchem die ganze Fülle der göttlichen Herrlichkeit wohnen und sich offenbaren wird. Zu dem Ende ersteht ein neuer Tempel, verschieden von dem alten, und jener erhabenen und höchsten Bestimmung völlig angemessen und ihrer würdig, insbesondere von mächtigem Umfange um die neue Gemeinde zu fassen, und einer Heiligkeit, welche sich auf den ganzen Umfang des Tempels erstreckt, so dafs in dieser Beziehung kein Unterschied der einzelnen Theile desselben mehr hervortritt. Zu dem Ende ist alles den sorgfältigsten und detaillirtesten Bestimmungen unterworfen: alles Einzelne und vornehmlich das früher unbestimmt gebliebene empfängt nunmehr eine höhere göttliche Sanction, so dafs jeder Gedanke an irgendwelche Willkühr bei diesem Tempel fern gehalten werden mufs. Dieses Heiligthum ist sonach die ganz adäquate, vollkommene Offenbarung Gottes zum Heile seiner Gemeinde. XL—XLIII, 12. — II) Von diesem Heiligthume als dem neuen Mittelpunkte alles religiösen Lebens ergiefst sich nun eine unermefsliche Fülle von Segnungen über das Volk, welches durch jenes selber ein neues geworden ist. Es ersteht ein neuer herrlicher Cultus, eine wahrhaft Gottgefällige Priesterschaft und theokratische Obrigkeit, und Recht und Gerechtigkeit herrschen in der Gemeinde, welche von allen Schlacken gereinigt nun eine wahrhaft in Gott lebende ist. XLIII, 13 — XLVII, 12. — III) Der durch diese Segnungen neu gewordenen Gemeinde giebt der Herr das Erbe der Verheifsung, vertheilt unter sie zum zweyten Male Kanaan, wo sie in voller Eintracht und herrlicher Gemeinschaft dem in ihr sich bezeugenden lebendigen Gotte dient. XLVII, 13 — XLVIII.

Wie Ezech. anderweitig die Durchführung langer Allegorieen liebt (s. Cap. 16. 23.), so haben wir auch hier eine sehr ausführliche, von ihm inne gehaltene **prophetisch-symbolische**

Darstellung, welche sich fast durchweg in jenen Anschauungen des Gesetzes und den durch dasselbe geheiligten Symbolen bewegt, und in denen uns, wie Steudel Vorless. üb. d. Theol. d. A. T. S. 492 ff. bemerkt, sehr bestimmt gewisse Ideen entgegentreten, deren Verwirklichung der Prophet darstellen will. „Dem Propheten schwebt das Bild jener Zeit vor, wo die Verehrung Jehovas ohne jede Beeinträchtigung bestehen und alle Verhältnisse so durchdringen wird, dafs in diesen selbst sowohl eine Darstellung dessen, dafs die erste Rücksicht Jehovah gebühre, als auch eine verbürgende Sicherheit liegen wird.“ (S. 494.). Für dieses Bild sind die heiligen Symbole des A. T. der am meisten adäquate concrete Ausdruck, wobei sich dann aber zugleich durchweg herausstellt, wie der Prophet über das gesetzliche Symbol hinausgeht, und wie es ihm deſshalb nicht sowohl auf die Form des Symbols ankommt, als vielmehr auf dessen geistigen Inhalt, das Wesen, die ihm zu Grunde liegende Idee. Die volle Realisirung derselben erkennt er als erst eintretend in der Messianischen Zeit, und es ist aus diesem Grunde vor allen zurückzugehen auf diejenige geistige Bedeutung, welche die alten Mosaischen Institutionen haben, damit aus ihnen der volle geistige Gehalt gewonnen werde, wie ihn der Prophet in jenen Formen sich bewegend von der neuen Zeit aussagt.

Je weniger man sich in neuerer wie auch in älterer Zeit unter den Theologen in das rechte Verständnifs des Mosaischen Cultus und seiner symbolischen und typischen Bedeutung finden konnte (vgl. darüber die geistvollen Bemerkungen Bährs, Symbol. I, S. 8 ff.), desto begreiflicher ist es, wie man sich auch in eine so ganz und gar auf jener Symbolik ruhende Weissagung nicht recht zu finden wufste und nach den verschiedensten Seiten hin Mifsverständnisse oder durchgreifend falsche Auffassungen derselben zu Schulden kommen liefs. Die wichtigsten der hieher gehörigen Ansichten sind folgende:

a) Am weitesten von der Wahrheit entfernt sich diejenige Auffassung, welche in dem Ezechielischen Tempel und Staate nur Reminiscenzen erblickt. Dieser Ansicht huldigte schon Villalpandus, indem er von der Ansicht ausging, der Prophet

schildere hier den Salomonischen Tempel, welchen er als Musterbild für die künftige Wiederherstellung des alten aufstelle. Dieser Ansicht, welcher sich der einfache Gegengrund als ein sie völlig vernichtender entgegenstellte, dafs sich eine Menge von so wesentlichen Differenzen zwischen diesem Heiligthume und dem Salomonischen vorfänden, welche eine Identificirung beider rein unmöglich machten (vgl. auch Böttcher, Proben alttest. Schrifterkl. S. 232.), trat zwar Grotius bei, modificirte dieselbe aber dahin, dafs er nicht sowohl den Salomonischen, als den Tempel, wie er zur Zeit seiner Zerstörung durch Nebucadnezar bestand, für das Vorbild der Ezechielischen Darstellung hielt, wobei es nun freilich leicht ist, von Veränderungen, welche seit der Salomonischen Zeit mit dem Heiligthume vorgegangen seyen, zu reden, da uns über die nähere Beschaffenheit desselben ganz die Kenntnifs abgeht.

b) Während nach jener Ansicht der Tempel und die Einrichtungen Ezechiels für dazu bestimmt ausgegeben werden, um nach dem Exil in wirkliche Ausführung zu treten, hielten sich andere mehr an die in deutlichen Zügen hervortretende ideale Seite der prophetischen Schilderung und erklärten dieselbe für ein reines Phantasiegebilde, wobei es dem Propheten auf eine wirkliche Ausführung gar nicht angekommen sey, sondern worin er vielmehr nur einem tief bewegten Herzen habe Luft machen und einen rein poetischen, Platonischen Entwurf habe liefern wollen. Man wird von selbst erwarten, dafs diese Ansicht aus einer Zeit stamme, in welcher eine tiefere Einsicht in das Wesen der Alttestamentl. Prophetie bereits untergegangen war, aus jener höchst flachen und schiefen Auffassung der Propheten als blofser Schriftsteller, ohne dafs der eigentliche Kern, das wahre Wesen, nämlich die praktische Seite ihres Berufes irgendwie klar erkannt wird. Ausgesprochen ist diese Ansicht von theologischer Seite namentlich durch Doederlein (in den adnott. zu Grotius), so wie von solchen Archäologen, welche die theologische Seite der Sache und die religiöse Bedeutung der Ezechielischen Schilderung keineswegs in Untersuchung gezogen hatten; vgl. Stieglitz Gesch. d. Baukunst S. 127. Beide Ansichten sucht Böttcher a. a. O. zu vereinigen, indem er ähnlich wie bereits früher Dathe, Herder (Briefe das Stud. d. Theol. betr. I, Brief 9.) Eichhorn (Einl. IV, S. 253.) u. a. bei Ez. ein nach Erinne-

rung sowohl als nach Phantasie auf geschichtlichem Grunde idealisirt entworfenes Musterbild findet, zu dem Zwecke entworfen, dafs darnach das aus dem Exil heimkehrende Volk, das vorher oft sträflich entweihte und vernachlässigte Heiligthum möglichst vervollkommnet und heilig verwahrt zu einem gewissenhafter erneuerten Gottesdienste wieder erbauet werden sollte *).

c) Wenn die beiden vorher genannten Auffassungen das höhere Messianische Element unsrer Weissagung ganz verkennen, und sie daher entweder auf einen historisch nicht zu begründenden Zeitpunkt als den der Erfüllung beziehen, oder als ein reines Luftgebilde behandeln, so unterscheidet sich davon diejenige Auffassung, welche hier allerdings jenen idealen Charakter anerkennt, aber daneben eine buchstäblich äusserliche Auffassung der ganzen Schilderung statuirt und den symbolischen Charakter derselben verkennt. Es ist dieſs die fleischliche Auslegung des Judenthums (vgl. darüber Vitringa, aanleydin tot het recht verstant van den Tempel etc. I, p. 18 sq.), welche in dieser wie in ähnlichen prophetischen Stellen eine Befriedigung ihrer fleischlichen Erwartungen vom Messianischen Reiche findet. Einen solchen niederen und unwahren Standpunkt lassen freilich auch Neuere den Propheten einnehmen, wie namentlich Ewald, welcher die Messianische Beziehung des Abschnittes durchaus anerkennt und darin „die Ordnung des Heils“ dargestellt findet, zugleich aber auch einen Entwurf zu wirklichen Einrichtungen, wie sie der Prophet für jene Zeit beabsichtigt. „Vorzüglich zeichnet er, sagt Ewald, die zerstörten heiligen Gegenstände, Tempel, Altar, mit der äussersten Genauigkeit und Anschaulichkeit, als triebe ihn ein Geist, nun da sie zerstört waren, wenigstens ihr Bild treu und würdig aufzufassen, damit sie noch in der doch gewifs einst kommenden Erlösung und Wiederherstellung des Reiches richtig wieder aufgerichtet werden könnten.“

d) Dieser Jüdischen Auffassung widerstrebte das Bewufstseyn der christlichen Kirche so lebhaft, dafs hier die typische Deutung der Weissagung von der Kirche des N. Testamentes die herr-

*) Ganz isolirt unter den Neueren steht wohl Jahn (Einl. II, S. 589.), welcher in unserm Abschnitte „ein Bild von den Zeiten nach den Makkabäern“ findet.

schende wurde. Sehr gut spricht sich darüber im Allgemeinen L. Capellus aus *): „hoc proprie Deus vult eo loco per prophetam, se nimirum non delectari carnali illo et légali cultu, quo hactenus illi apud eum defuncti erant, sed alium ab illo longeque diversum magisque sibi gratum cultum (spiritualem nempe, cujus in templi istius imagine ejusque ritibus omnibus, non parum a Mosaicis diversi, typum habebant) postulare ab ipsis adeoque et se inter eos constituturum, quum per Messiam eos ad se vocaturus esset. Spiritualem nempe cultum umbris et figuris illis significari, nemo est Christianus qui neget, nemo Judaeus nisi praefractus et plane obduratus, qui negare audeat, quum in illa Ezechielis descriptione tot multa sint, quae ne impudentissimus quidem Judaeus ausit contendere ad literam esse intelligenda, ut quae de aquis dicuntur, quae de limine templi manabant, tum quae de Hierosolymorum et terrae Chanaanitidis divisione atque distributione dicuntur, aliaque multa, quae ad literam sumpta absurda sunt et ἀδυνατα, ut manifestum inde sit, ea spiritualiter esse intelligenda.“ Vgl. auch Pfeiffer dub. vex. p. 890.: „agit propheta de ecclesia, cujus vero statum adumbrat verbis atque phrasibus statui Ebraeorum accommodatis i. e. describit quasi templum Ebraeorum, quasi cultum Ebraeorum, quasi terram Ebraeorum, cum tamen nihil eorum ad literam intelligat, sed regnum Christi spirituale et evangelicum designet.“ Wenn aber auch von dieser Seite her eine im Allgemeinen richtige Ansicht von der Bedeutung unsrer Weissagung aufgestellt wurde, so läfst sich nicht läugnen, dafs dieselbe äusserliche Typik, welche die älteren Theologen auf das Mosaische Ceremonialgesetz anwandten, auch hier sie zu vielen Fehlgriffen und den willkührlichsten Deutungen veranlafste, so dafs Dathe nicht mit Unrecht sagt: illae mysticae explicationes ita arbitrariae sunt, itaque contortae, ut mirum esse possit, placere ea potuisse aut vera videri viris doctis (vgl. in dieser Hinsicht namentlich Hafenreffer, templum Ezechielis p. 107 sq. Coccejus, Calov u. a.). — Vergebens suchten hier andere, wie Vitringa (in

*) In s. τρισαγιον s. templi Hierosol. tripl. delin., in dem apparat. bibl. von Walton, im ersten Theile der Lond. Polygl. — p. 3.

d. angef. Schrift), dem manche wie Lilienthal (gute Sache d. göttl. Offenb. 5, S. 248 ff.) folgten, eine Nachhülfe für jene Willkühr der Auslegung, indem sie das buchstäbliche Verständnifs keineswegs aufgaben, und dieſs zunächst auf einen wirklich von den Israeliten zu erbauenden Tempel bezogen, dabei aber zugleich annahmen, wie in dem leiblichen Tempel ein höherer geistlicher, die Kirche des N. T. abgebildet sey. Denn auch abgesehen von dem falschen hermeneutischen Principe, welchem man auf diese Weise huldigte, so war jene geistliche Bedeutung, welche man in diesem Tempel fand, nicht minder willkührlich und nicht auf gesunde, ächt historische Forschungen, sondern vielmehr bestimmte dogmatische Voraussetzungen basirt als jene andere von den meisten orthodoxen Theologen angenommene Auffassung.

Stellen wir nunmehr diejenigen Gründe zusammen, welche theils gegen die abweichenden Auffassungen der Weissagung sprechen, theils zum Erweise der unsrigen dienen, so ist in dieser Hinsicht im Allgemeinen Folgendes hauptsächlich zu beachten:

1) Schon der Umstand, dafs der nachexilische Tempel erweislich nicht nach dem Muster des Ezechielischen erbauet wurde, noch die übrigen von ihm geschilderten Einrichtungen in irgendwelche Verwirklichung traten, spricht aufs entschiedenste gegen die Ansicht, dafs von dem Propheten hier der Befehl in Form eines neuen Gesetzes ertheilt werde zur wirklichen Ausführung dieser Gegenstände. Je mehr damals noch Zeitgenossen des Propheten leben mufsten und je näher diese Zeit überhaupt der des Ezech. stand, desto bedeutender ist dieser Umstand. Er zeigt, dafs man in der damaligen Zeit selbst nicht die prophetischen Aussprüche auf einen blofs äusserlichen Tempel bezog, und liefert sonach ein sehr wichtiges Zeugnifs für die älteste, ja ursprüngliche Auffassung unsers Abschnittes; man müfste sich denn etwa zu der Annahme entschliefsen, welche sich wirklich bei Gramberg, krit. Gesch. d. Rel. Id. II, S. 618. findet, dafs „alles Ansehn seiner Voraussagung an dem Ausbleiben des Erfolges scheitern mufste.“ Unbegreiflich nur, wie man in diesem Falle sich entschliefsen konnte, dem Ezech. den Charakter eines weh-

ren Propheten zuzuerkennen, sein Buch unter die Zahl der kanonischen Schriften aufzunehmen!

2) Man hat jenem ersteren Grunde dadurch bisweilen seine Kraft zu nehmen versucht, dafs man die Nichtbeachtung der Ezechielischen Vorschriften sich aus rein äusserlichen Umständen erklärte, wie z. B. Dathe meint: nihil in tota descriptione exstat, quod non potuisset exsecutioni dari, si modo omnes rediissent et terram a Deo eis concessam occupassent. Allein wenn hier schon zu rügen ist, dafs die vornehmste Voraussetzung, die innere Umkehr des Volkes zu Gott, von welcher eine äussere Rückkehr nach Kanaan nur ein äusserer Abdruck war, hiebei völlig unbeachtet geblieben ist, so ist das Wichtigste, dafs die wesentlichsten Stücke für die neuen Zustände, wie Ez. sie festgestellt hatte, gar nicht erfüllt werden konnten. In der Schilderung des Ez. kommen nämlich eine Menge von Stellen vor, welche Züge enthalten, die unmöglich an blofse äusserliche Verwirklichung und rein buchstäbliche Fassung denken lassen, vielmehr entschieden auf eine symbolische Bedeutung hinführen. Dahin gehört z. B. die Schilderung von dem Umfange des neuen Tempels, 42, 15 ff., die Darstellung des Einzugs und des Wohnens der göttl. Herrlichkeit in dem Heiligthume, 43, 1 ff., der in das todte Meer sich ergiefsende, aus dem Tempel fliefsende Strom, 47, 1 ff., die neue völlig gleichmäfsige Vertheilung des Landes, 47, 13 ff. u. a. Hiebei ist insbesondere zu beachten, dafs gerade solche Stellen wie cap. 43, 1—12; 47, 1—12; 48, 35. den Schlufs bilden zu der vorangehenden Schilderung und daher ein Licht werfen auf diese, zur wesentlichen Bestimmung und Erklärung derselben dienen.

3) Die Ezechielischen Bestimmungen stehen in dem Verhältnisse zu den älteren Satzungen und Einrichtungen, zu dem Mosaischen Ceremonial-Gesetze insbesondere, dafs zwar dieses den Anknüpfungspunkt für die prophetische Anschauung bildet und daher manches damit in Uebereinstimmung sich findet, andererseits aber auch viele Differenzen und über das Gesetz des alten Bundes hinausgehende Bestimmungen hier vorliegen. Man hat diesen Charakter der prophetischen Schilderung in neuester Zeit freilich so vollständig verkannt, dafs es selbst nicht an der kecken Behauptung gefehlt hat, jene Differenzen bei Ezech. zeugten gegen das frühere Alter des Pentateuch, und eines nicht geringen

Theiles seiner gesetzlichen Anordnungen und Ezech. bilde den Uebergang von der bisherigen Observanz zu dem weiter ausgebildeten Systeme des Pentateuch (s. besonders Vatke, bibl. Theol. 1, S. 342 ff.). Nur wenn man den anderweitig genugsam bekannten Charakter Ez.'s, seine streng levitische Gesinnung, sein inniges Anschliefsen an den Pentateuch und dessen Worte völlig unberücksichtigt läfst, ist es möglich eine solche Behauptung zu wagen. Stände Ezech. in einem solchen Gegensatze zu dem Gesetze, so stände er überhaupt einsam unter den Propheten des A. T. Erwägt man aber genauer jenen streng priesterlichen Charakter des Propheten, so ist es unbegreiflich, wie er hier auf ein neues Gesetz in solchen von dem alten abweichenden Formen kommen konnte, ohne mit sich selbst in den grellsten Widerspruch zu gerathen, man müfste denn etwa zu der Ansicht von J. D. Michaelis, Mos. Recht 1, §. 9. S. 35. seine Zuflucht nehmen, dafs das Mosaische Gesetz keineswegs einen so durchaus unveränderlichen Charakter an sich trage und daher auch diese Capp. Ez.'s nur einige nichts weiter auf sich habende Veränderungen des alten Gesetzes enthielten, wobei freilich das Wesen des Gesetzes, sein unerbittlicher Rigorismus, seine unverbrüchliche Strenge auf das schnödeste aus den Augen gesetzt ist. Vielmehr zeigen nun jene Discrepanzen mit um so strengerer Nothwendigkeit, dafs bei dem Propheten hier von einem neuen Zustande der Dinge die Rede sey, in welchem das alte Gesetz nicht sowohl als ein abrogirtes, sondern als ein erfülltes und zu erfüllendes, in volle Wahrheit und Wirklichkeit tretend, in herrlicher Verklärung dastehen werde.

4) Für die symbolische Auffassung der Ezech.'schen Weissagung spricht auch die Form, in welcher dieselbe abgefafst ist. Diese Form ist die der Vision, zu deren Wesen es gehört, alle Ideen in concreter, anschaulicher und verkörperter Weise darzustellen. Hätte man das Wesen der Vision schärfer ins Auge gefafst, so würden Urtheile wie die Dathes: „videtur propheta non promittere, sed praecipere, qua ratione novum templum exstruendum sit. — Non vaticinium continet neque praedicitur quid futurum sit, sed praecipit quid futurum sit", alsobald in ihrer Nichtigkeit erkannt seyn. Wie lassen sich überhaupt wohl damit Stellen wie Cap. 43. und 47. vereinigen? Verheifsung und Gebot, Segnung und Anforderung Gottes an sein Volk durchdrin-

gen sich hier auf das Innigste. Dabei war das Anschliefsen an die Formen des Gesetzes unumgänglich. Denn kraft der Vision stellt sich der Seher in die Mitte der neuen Zeit hinein und die Gestaltung derselben erscheint ihm in jenen älteren von Gott geheiligten Formen, welche für die Unmittelbarkeit der Anschauung der angemessenste Ausdruck für die Fülle von Herrlichkeit ist, in deren Anschauung der Prophet sich versenkt sieht und für deren Bezeichnung er nach der entsprechendsten Form ringt, welche ihm hier gerade am ungesuchtesten und natürlichsten sich darbietet in dem jetzt zerstörten, dann aber herrlich wiedererstehenden, in dem jetzt verwüsteten, dann aber eine unermefsliche Fülle göttlichen Segens darbietenden Lande. Gerade aus diesen Zeitumständen erklärt sich auch die Eigenthümlichkeit dieser Form. Es kam alles darauf an, dafs Israel den Glauben nicht verliere an seinen Gott und dessen heilige Satzungen und Einrichtungen, und um die ganze Kraft dieses Glaubens, in welchem der Prophet selbst lebte und webte, auszudrücken, geht der Prophet noch über die alten Gnadengüter und Segnungen hinaus und entfaltet dieselben in ihrer reichen und ganzen Erfüllung.

5) Ueber die rechte Bedeutung unsrer Weissagung lassen auch andere Aussprüche des Propheten selbst keinen Zweifel. Wie Ez. auch anderweitig das Mosaische Ceremonialgesetz in seiner symbolischen Bedeutung auf die Schilderung der Messianischen Zeit anwendet, zeigt z. B. die St. 20, 39 ff., wo es unter andern heifst, dafs alsdann Israel wahrhaft dienen werde seinem Gotte auf dem heiligen Tempelberge, dafs Jehovah dann sein Volk wohlgefällig annehmen werde und daselbst fordern, begehren werde als ihm angenehm Israels Hebopfer und die Erstlinge seiner Gaben. Der ganze Cultus erscheint hier rein als Ausdruck derjenigen Gesinnung, welche sonst der Prophet als das wahre Kennzeichen der neuen Zeit ansieht, als symbolischer Träger der Geistes-Ausgiefsung, mit welcher Israel reich gesegnet alsdann sich der innigsten Gottesgemeinschaft erfreuet. Ferner sieht unser Abschnitt zurück auf den früheren Cap. 8—11., namentlich das dort geschilderte Entweichen der göttl. Herlichkeit aus dem Tempel, wozu unsere Weissagung den positiven Gegensatz bildet (vgl. besonders Cap. 43.). Wie nun dort die Vision schon auf einen nur mit dem Auge des Geistes wahrgenommenen Vorgang hinweiset, so auch nicht minder hier. Zugleich zeigt diese St.

recht deutlich, welche geistige Vorstellung der Prophet mit jenen symbolischen Schilderungen verbindet, indem er 11, 16. erklärt, dafs der Herr selbst dem Volke in der Zeit seiner Noth zum Heiligthume werden wolle, indem er somit als den eigentlichen Kern des Heiligthums die gnadenvolle Gegenwart des lebendigen Gottes, die Mittheilung seines Geistes für die Seinigen, das Wohnen unter ihnen im Geiste betrachtet. Besonders aber gehört hieher der Zusammenhang, in welchem Cap. 40—48. mit dem vorangehenden Abschnitte Cap. 36—39. steht, in welcher Schilderung der Zeit des Heiles die eigentliche Rede zwar die entschieden vorherrschende, und die Messianische Zukunft in der erhabensten geistigsten Weise geschildert ist, indem sich die Verkündigung vorzugsweise um den Gedanken der geistigen Erneuerung und Belebung des Volkes dreht; gleichwohl aber auch eine der unsrigen ganz gleiche symbolische Ausdrucksweise des Gedankens keineswegs fehlt. Besonders gehört dahin die unsern Abschnitt recht eigentlich vorbereitende Stelle 37, 26—28. s. das. die Anmk. Ein Heiligthum von ewiger Dauer und sicherem Schutze für Israel will darnach der Herr in demselben aufrichten: durch dasselbe soll Israel wahrhaft geheiligt werden und alle Völker sollen wahrnehmen die Wunder der Gnade und des Segens Jehovas.

6) Auch die Analogie der übrigen Propheten spricht für die symbolische Auffassung. Es ist hier nicht der Ort den Nachweis zu führen, wie weit eine solche Symbolik die prophetische Darstellung überhaupt durchdrungen habe, zumal da hier für Einzelnes auf die Auslegung verwiesen werden mufs. Es genügt hier nur Einiges namentlich aus den der Zeit des Ezech. nahe stehenden Propheten hervorzuheben, was in besonders auffallender Analogie zu unsrer Darstellung steht. Verwandtes der Art findet sich z. B. bei Jeremias, der hier um so wichtiger ist, als sich Ezech. an ihn besonders eng anschliefst. So schildert Jerem. 31, 38 ff. die Wiederherstellung und Erneuerung der Theokratie als einen Wiederaufbau Jerusalems. Die unheiligen Oerter werden in den Umkreis desselben hineingezogen, die ganze Stadt wird dann ein Heiligthum des Herrn und Jerusalem erweiset sich als die unzerstörbare ewige Stadt Gottes (vgl. dazu Ezech. 47, 13 ff. 48. und Hengstenberg, Christol. 3, S. 589 ff.). Cap. 33, 17 ff. werden dem Volke ein Cultus und Priesterthum in der Messianischen Zeit

verheifsen und daran die Segnungen derselben geschildert
die Anmk. zu 44, 9 ff.). Die Weissagung Ezech.'s von der
lichkeit des neuen Tempels nimmt nach dem Exil Haggai w
auf und bekräftigt sie auf das Nachdrücklichste in einer Zeit
man den Contrast jener Verheifsung mit der kümmerlichen G
wart gerade auf das Schmerzlichste fühlte, Hagg. 2, 7 ff.
auch Jes. 60, 10 ff. Besonders instruktiv ist der fast ganz
her gehörige erste Theil des Sacharjah, sofern derselbe glei
in das Gebiet der Vision fällt, und darum eine um so treffe
Analogie zu Ezech. darbietet. Nach 2, 5 ff. sieht der Pr
den mit dem Messen des neuen Jerusalem beschäftigten M
welches sich in seinem mächtigen, das Alte weit hinter sic
rücklassenden Umfange vor dem Auge des Sehers ausbreitet.
heilige Leuchter des Tempels dient Cap. 4. dem Propheten
Symbole der neuen geistigen Ausrüstung und Belebung de
meinde Gottes. Nach 6, 13 ff. bauet der Messias den neuen
pel und verwaltet neben seinem königlichen Amte das pr
liche in demselben. Nicht minder spricht Cap. 14. ganz in
chielischer Weise. Aus Jerusalem geht eine Quelle lebe
Wassers hervor, und die heilige Gottesstadt erhebt sich in
tigem Umfange zu ewiger Dauer. Die Völker ziehen hina
Israel das Laubhüttenfest zu feiern und ohne die Theilnah
gend eines Unreinen bringt man wahrhaft heilige Opfer
Herrn. — Der Unterschied, welcher zwischen der Darst
Ez.'s und der der übrigen Propheten in jener Hinsicht b
ist kein anderer, als dieser, dafs Ez. mit ganz besonderer
führlichkeit in jener symbolischen Darstellung sich ergeht u
detaillirtesten Schilderungen liefert, wo andere sich nur m
gemeinen Umrissen begnügen. Allein das dadurch entste
Bedenken verschwindet sogleich bei Berücksichtigung der
thümlichkeit Ezech.'s, welcher sich gerade in solchen au
lichen, symbolischen und allegorischen, bis ins Einzelnst
gehenden Schilderungen gefällt und seine Bilder nach alle
ten hin durchführt und grell ausmalt, vgl. z. B. Cap. 1. 1
23. u. a.; vgl. Einleit. §. III.

7) Während die äusserlich buchstäbliche Auffassung
Abschnittes auf unüberwindliche Schwierigkeiten stöfst, läfs
die symbolische schön und vollständig an der Weissagung
führen. Den Beweis dafür im Einzelnen liefert der Com

selbst. Während jene Auffassung nothwendig in der ganzen Schilderung ein mehr oder weniger müssiges Spiel der Phantasie finden muſs, welches im Grunde des Propheten ganz unwürdig ist, zeigen sich bei tieferer Einsicht in das Ganze die das Ganze durchdringenden und beseelenden ächt prophetischen Ideen und zwar auf einfache, ungesuchte Weise, ohne daſs der Ausleger selbst wieder in willkührliche und von aller historischen Basis und Forschung losgerissene Deuteleien hinein zu gerathen braucht, wie sie zum groſsen Theile bei den älteren Ausll. sich finden.

8) Mit unsrer Auffassung des Abschnittes steht endlich auch das N. T. in Einklang. Mit Recht sagt Pfeiffer, dub. vex. p. 890.: lucem affundit N. Testamentum, ubi civitas illa spiritualis Apoc. 21. non minus graphice describitur. Das ganze Stück Apoc. 21. und 22. ruht seinem eigentlichen Kerne nach auf unserm Abschnitte. Es kann keinem besonnenen Exegeten jetzt noch in den Sinn kommen hier eine craſs buchstäbliche Auffassung zu vertheidigen und dieſs spricht zugleich nicht wenig gegen die Zulässigkeit derselben bei unserm Abschnitte. Denn wollte man auch der Auktorität der Apok. in dieser Beziehung eine nur untergeordnete Bedeutung einräumen, so würde doch jedenfalls aus dieser Benutzung klar werden, wie geeignet auch auf christlichem Standpunkte jene Symbolik Ezech.'s sey zum Ausdrucke christlicher Ideen und zur Darstellung des Zustandes des Reiches Gottes in seiner Vollendung und Herrlichkeit.

Cap. XL.

1—4. bildet den Eingang zu der ganzen Vision, enthaltend die Zeit, Veranlassung und den allgemeinen Inhalt derselben.

Die Vision fällt in das J. 25. nach der Deportation des Propheten, und zwar auf den 10ten Tag des ersten Monates. Man hat dabei eine doppelte Auffassung versucht. Einige beziehen das ראש השנה auf den Anfang des kirchlichen Jahres, den Monat Nisan, andere dagegen auf den Anfang des sogenannten bürgerlichen Jahres, den M. Tisri (vgl. Rosenm. und Böttcher, p. 283.). Allein die letztere Annahme ist ganz entschieden zu verwerfen. Denn es läſst sich in keiner Weise begründen, obwohl die Ansicht noch immer nicht als ganz beseitigt angesehen

werden kann (s. z. B. Hitzig z. Jes. S. 335.), dafs schon in der Zeit Ezech.'s die Hebräer ihren Jahresanfang geändert und den Monat Tisri zum ersten des Jahres gemacht hätten. Noch in den nachexilischen BB. des A. T. erscheint stets die alte Mosaische Rechnungsweise die herrschende. Bei dem ganzen Charakter Ezech.'s und des vorliegenden Abschnittes insbesondere läfst sich eine Abweichung von jener gar nicht denken. Die Aenderung des alten Jahresanfangs datirt gewifs erst aus der späteren Makkabäischen Zeit und hängt mit der Einführung der Seleucidischen Aere zusammen; vgl. Winer, Real-WB. I, S. 627. Ideler, Handb. d. Chronol. I, S. 491 ff. und besonders Benfey und Stern, Monatsnamen ein. alter Völker S. 217 ff. Hiezu kommt nun, dafs der Monat Nisan für den vorliegenden Fall als der allein passende erscheint. Schon der Ausdruck ראש השנה, der sich sonst nicht weiter im A. T. findet, sieht deutlich zurück auf Exod. 12, 2.: ראש חדשים ראשון לחדשי השנה, und ist eine abgekürzte Ausdrucksweise für die dortige vollständige. Hierauf sieht auch weiter die Erwähnung des 10ten Tages zurück, welche sich gerade Exod. 12, 3 ff. an jene Monatsbezeichnung anschliefst. Es ist der Zeitpunkt, wo die Vorbereitung zur Feier des Passah-Festes beginnt. Dafs dieser Moment für den Propheten von besonderer Wichtigkeit seyn mufste, kann man schon aus Dan. 10, 3 ff. ersehen, wo sich gleichfalls an jenen Zeitpunkt eine göttl. Offenbarung für den Propheten anschliefst (s. dazu meinen Commentar S. 412 ff.). Hiezu kommt die Bedeutung, welche Ezech. selbst auf das Passah legt, 45, 18 ff. Das besondere Gewicht, welches hier auf jenen Tag gelegt wird und wodurch derselbe sich als bedeutsam für die Vision selbst und ihren Inhalt herausstellt, erhellt aus dem nachdrücklichen: בעצם היום הזה. Die Sache verhält sich nämlich so. Beim Herannahen dieses Festes, mit welchem der heilige Cyklus begann, fühlt sich der Prophet in seinem ächt priesterlichen Sinne schmerzhafter als je über den ungeheuren Verlust, den das Volk erlitten, das Heiligthum und das heilige Land, bewegt und ergriffen. Lebhaft sieht er sich im Geiste versetzt in jene alte Mosaische Zeit, wie damals in der Wüste der Herr sein Volk mit Gaben und Pfändern seiner Liebe segnete. Vom Geiste Gottes ergriffen, sieht er die Zukunft des Volkes in einer der Vergan-

genheit analogen Weise sich gestalten. Jene ist nichts anderes als die vollendete Verklärung der Vergangenheit, und der Verlauf der Dinge in der neuen Zeit für Israel ist nur der herrliche Antitypus für jenes unvollkommene Vorbild der ersten Entwickelungsgeschichte des Volkes Gottes.

Die Lebhaftigkeit, mit welcher der Prophet in seinen Gegenstand versenkt ist, giebt sich auch in der schönen Prolepsis kund: „er führte mich dorthin", wozu Ewald treffend bemerkt: „dorthin, wohin des Propheten Herz immer gerichtet ist, nämlich wie es Vs. 2. bestimmter heifst, nach dem heil. Lande fühlte er sich im Geiste versetzt." Es ist als solle der Leser sogleich mit fühlen, wohin die ganze Fülle von Sehnsucht beim Propheten gerichtet ist, zumal an solchem Tage. Ganz unverständig aber ist es, mit Böttcher das Wort שמה für kritisch verdächtig auszugeben. — Des Propheten Sehnsucht geht in Erfüllung. Wirklich wird er im Geiste versetzt in das Land Israels und Jehovah „läfst ihn ruhen auf einem sehr hohen Berge." Das Fehlen des Artikels ist hier wohl zu beachten. Es ist ganz aus der Lebendigkeit der Anschauung hervorgegangen. Dafs der Berg kein anderer seyn kann als der Tempelberg, erhellt aus dem Folgenden unwidersprechlich. Aber es ist ein neuer Berg geworden, an Höhe den alten weit überragend. Nicht auf die wirkliche Höhe des Moria kommt es hier an (worauf noch z. B. Vitringa, I, p. 95 sq. ein falsches Gewicht legt), sondern auf die moralische Höhe desselben, welche sich hier nur verkörpert dem prophet. Auge darstellt (vgl. 43, 12.). Dafür spricht am deutlichsten Ez. 17, 22. 23., wo derselbe Berg in der Messianischen Zeit als ein wunderbar erhöheter, die wahre Höhe Israels erscheint. Montem celsissimum, qualem non physice, sed dignitatis et gloriae evangelicae eminentia futurum esse montem Sionis, etiam Esaias praedixerat, 2, 2. cf. Apoc. 21, 10. Michaelis.

Der Gegenstand, welchen Jehovah dem Propheten offenbaren will, ist ein zwiefacher seinem wesentlichen Inhalte nach. Die Offenbarung betrifft das Heiligthum und die Stadt. Diese beiden Haupttheile kündigen sich als solche sofort in der Form der Vision an. Dafs der Prophet im Geiste sich niederlassen mufs auf dem Tempelberge, ist hinreichend, um die Bedeutung

dieses Berges für die folgende Vision darzuthun und den Tempel selbst als einen Hauptgegenstand derselben zu bezeichnen. Ausserdem gewahrt der Prophet einen grofsen Bau im Süden des Berges: es ist das neue Jerusalem. Vgl. Hebr. 12, 22.: προσεληλύθατε Σιὼν ὄρει, καὶ πόλει θεοῦ ζῶντος, Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ. Man hat aber die Worte: „und auf ihm war wie ein Bau einer Stadt im Süden" oft auf den Tempel selbst noch beziehen wollen, der hier seines grofsen Umfanges halber mit einem Stadtbau verglichen werde. Allein dabei macht das מנגב unüberwindliche Schwierigkeit. Denn bei jener Fassung kann sich das „im Süden" nur auf den Berg selbst beziehen als nähere Bestimmung des עליו. Jede andere Erklärung ist auf den Zusammenhang gesehen unzulässig. Denn weder auf die südliche Lage des Tempelberges noch auf die Situation des von Norden kommenden Propheten (wie Böttcher meint) läfst sich dieſs beziehen, weil nach dem Vorigen Ez. sich bereits auf dem Tempelberge selbst befindet: ויניחני אל־הר. Demgemäfs kann sich das מנגב nur eng anschliefsen an das כמבנה עיר. Das dem Propheten als ein Stadtbau erscheinende lag südlich, nämlich im Süden des Berges. Hiebei scheint aber עליו Schwierigkeit zu machen. Durchaus falsch ist die Erkl. des על durch neben, zur Seite. Die Schwierigkeit würde aber nur wirklich statthaben, wenn מבנה und nicht כמבנה stände. Darnach sind wir genöthigt das עליו auf den Standort des Propheten auf dem Berge zu beziehen. Hiezu nöthigt das ויניחני אל־הר um so mehr, je inniger sich daran das עליו anschliefst. Der Sinn ist also: „dem auf dem Berge sich befindenden Propheten erschien (gleichsam in der Ferne, um der Höhe des Berges willen) ein mächtiger Bau gleich dem einer ganzen Stadt im Süden sich zu erheben." So bemerkt schon Abarbanel, der Sinn sey: er sieht auf dem Berge den Aufbau einer Stadt, oder um es näher zu sagen, als ob man bauete eine Stadt: die Bauleute befanden sich aber im Süden u. s. w. Man hat zwar auch dagegen eingewandt, dafs von der Stadt Jerusalem nicht gesagt werden könne, sie liege südlich vom Tempelberge. Allein dabei läfst

man die Idee des Propheten, wie sie besonders Cap. 48. ausgesprochen ist, von dem neuen Jerusalem ganz ausser Acht. Ueberdiefs hat auch schon die Unrichtigkeit jener Behauptung in Bezug auf das alte Jerusalem Reland, Palaest. p. 850. nachgewiesen: „Si concedamus, montem illum excelsum fuisse Moriam, inde non efficitur urbem esse montem Acram. Immo urbs potius Sion fuit, quum ea pars ejus praecipua, antiquissima et urbs Davidis dicta fuerit, 1 Regg. 8, 1. Hujus autem respectu mons Moria fuit ad ortum quidem, verum etiam ad septentrionem. Et quamvis, secundum nostrum loquendi morem, magis ad ortum fuerit, quam ad septentrionem, tamen secundum morem loquendi in s. codice usitatum, cui mare mediterraneum occidens, Aegyptus meridies, Babylonia septentrio appellatur, aeque poterit dici esse ad septentrionem urbis Davidis sive Sionis, quam Babylonia ad septentrionem terrae Israeliticae. Quumque haec videns ex Babylonia in terram Israelitarum ductum se scribat, quid mirum, si, uti terra Israelitica ad austrum Babyloniae sita consideretur, etiam Sion respectu Moriae ad australem plagam collocata dicatur.“

Die Vision steht in genauer Beziehung zu jener ersten, im Beginne der prophetischen Wirksamkeit dem Ezech. zu Theil gewordenen, Cap. 1. Wie dort, so ist auch hier der Zeitpunkt derselben ein bedeutsamer. Mit besonders herrlichen Offenbarungen sollte der Anfang und Schluſs der prophetischen Thätigkeit bezeichnet seyn. Das במראות אלהים sieht zurück auf 1, 1. Eben darauf führt auch die Erscheinung des Engels Jehovas, welcher dem Propheten die Offenbarung mittheilt, vgl. Vs. 3. mit 9, 1 ff. Aufs eindringlichste wird auch hier ermahnt zur Achtsamkeit auf die Offenbarung und zur treuen Verkündigung derselben an das Volk, vgl. 3, 10; 44, 5. Beide Offenbarungen sind in dieser ihrer innigen Verbindung von hoher Bedeutung und Wichtigkeit für das Bundesvolk. — Dem Zwecke seines Geschäftes gemäfs erscheint der Engel Jehovas (vgl. 9, 2.) mit einer Schnur von Leinen und einer Meſsruthe in der Hand. „מתיל משחים ist die Meſsschnur für die gröſsern, wie קנה המ für die kleinern Dimensionen, jene mehr fürs Terrain, diese mehr fürs Gemäuer.“ Böttcher.

5. Das erste, was dem Seher in die Augen fällt, ist die ussere das Ganze des Heiligthums umschliefsende Mauer. Sie ird der Breite und Höhe nach gemessen. Hievon nimmt Ezech. ofort Veranlassung, das Maafs selbst genauer zu bestimmen. Es t nicht das gewöhnliche, im gemeinen Leben übliche kleinere, ndern das ältere, gröfsere und heilige Maafs, womit der ene Tempel durchweg gemessen werden soll. Die Ruthe zählt ämlich sechs Ellen, jede Elle aber ist die gewöhnliche Elle und ine Spanne. Das Normalmaafs ist nämlich die אמה und diese t hier nach der Hauptstelle 2 Chron. 3, 3. die Elle alten laafses, auch bei dem Bau des Salomonischen Tempels angeandt; vgl. das Nähere bei Bertheau, z. Gesch. d. Israel. . 54 ff. Ihre Anwendung hier erklärt sich daraus von selbst.

Während die Stiftshütte, das älteste Heiligthum keine Mauer der Einfassung kannte, war der Salomonische Tempel höchst rahrscheinlich (s. 2 Chron. 4, 9. Keil, d. Tempel Salomos . 124.), wie auch der spätere nachexilische mit einer Mauer mgeben. Allein beim früheren Heiligthum erschien eine solche Einfassung als eine mehr willkührliche, nur durch äussere Umtände hervorgerufene Construktion, die daher auch für das inere Wesen des Tempels keine weitere Bedeutung hatte. Anders ei Ezech. Bei seinem Tempel bildet die Mauer einen wesentchen Bestandtheil des Heiligthums. Daher ihre bedeutungsvolle ervorhebung, daher ihr bestimmt angegebener Zweck, zwischen eiligem und Profanen die scharfe Gränze zu bilden, 42, 20. iese Bestimmung ist eben so einfach als in der Natur der Sahe liegend. So waren auch die alten Griechischen Tempel mit inem Gehege oder einer Ringmauer umgeben; auch die Babyloischen Tempel hatten ihre Ringmauern. Das Alterthum unterchied und sonderte schon so das *βέβηλον* und *ἱερόν* (vgl. Sohocl. Oed. Col. Vs. 9 ff. Wachsmuth, hellen. Alterumsk. II, 2, S. 218. Münter, Rel. d. Babylon. S. 50.), efshalb die LXX. auch wohl schon das בנין (gleichsam von בּ abstammend) durch *διόριζον* übersetzen. Auf jene Weise ündigte sich das neue Heiligthum sofort als ein von dem alten erschiedenes an. Nicht war es wie die Stiftshütte ein Zelt, ganz em damaligen Zustande des Volkes conform (vgl. Hengstenerg, Beitr. 3, S. 631.: „Gott wollte dem Volke, in dessen

Mitte er wohnte, in Allem gleich werden") — auch nicht der des späteren Heiligthums glich diese Mauer. Denn jene war zur Wehr des Tempels bestimmt, eines solchen Schutzes aber bedurfte dieses Heiligthum nicht. Seine Mauer gehört vielmehr zur vollständigeren Darlegung seiner Bestimmung; sie ist ein Kennzeichen seiner besonderen Heiligkeit und Herrlichkeit. — Hieraus ergiebt sich, dafs es für den prophetischen Zweck nicht einer besonders bedeutenden Höhe und Breite der Mauer bedarf. Die Maafsbestimmung (eine Ruthe Höhe und eine R. Breite) geben nur die Anschauung des Ebenmaafses derselben (vgl. auch Apoc. 21, 16.: τὸ μῆκος καὶ τὸ πλάτος καὶ τὸ ὕψος αὐτῆς ἴσα ἐστί). Man kann dabei kaum umhin, einen Gegensatz zu statuiren, auf welchen jene Feststellung einer verhältnifsmäfsig so kleinen Höhe und Breite Rücksicht nimmt. Wir meinen den Gegensatz zu den colossalen Bauten der Babylonier, deren Stadtmauern bekanntlich nach Herodot 200 Ellen Höhe und 50 Ellen Breite hatten (Herod. I, 178. vgl. Ctesias b. Diodor. Sic. II, 7.). Zugleich läfst sich ein Gegensatz hier denken zu den älteren, von Salomo schon begonnenen und dann später fortgesetzten Bauten der grofsen zur Erweiterung des Tempelbaues zugleich bestimmten Mauer an der Ostseite des Hügels, welche nach Josephus an den niedrigsten Stellen 300 Ellen hoch war; s. Jos. de b. Jud. V, 1., J. Olshausen, z. Topographie Jerusal. S. 16 ff. Keil, a. a. O. S. 34 ff. — Ein besonderes Gewicht wird aber auf den Umfang der Mauer gelegt. Dieser fällt nämlich zusammen mit dem grofsen Umfange des ganzen Heiligthums, stellt sich aber defshalb der Anschauung gemäfs erst später dem prophetischen Blicke dar, 42, 20; 45, 2. (s. dazu d. Anmk.). Hierin tritt denn die Idee dieser Mauer zuletzt in klarer Abrundung hervor, sofern dadurch die Erscheinung erst den Charakter des Erhabenen und Majestätischen erhält.

6—16. Von dem äussersten Theile des Gebäudes, der Mauer, geht die Schilderung zu einem spezielleren Theile desselben, den Thoren über. Mit besonderer Ausführlichkeit wird das Ostthor beschrieben. Hier hatte nach Vs. 3. der Prophet den Engel stehen sehen, zu demselben wird er jetzt näher heran

und hineingeführt, indem er die zu demselben hinaufführenden Stufen (sieben, wie die LXX. hinzusetzen, vgl. Vs. 22. 26.) hinaufsteigt. Mit Recht bemerkt Böttcher (S. 294.), dafs es am natürlichsten sey, dieses 50 Ellen lange Thor mit 6 Ellen in die Mauer und wie beim Tempel die Stufen vor das Gebäude, uneingerechnet in dessen Gesammtlänge zu setzen. Die Hervorhebung dieses Thores läfst sich aber nur aus einer Erörterung der Beschaffenheit und Bedeutung der Tempelthore bei Ez. überhaupt ermitteln.

Welch grofses Gewicht auf die Thore des neuen Tempels gelegt werde, erhellt schon aus der grofsen Sorgfalt und Ausführlichkeit, welche der Prophet auf diesen Theil der Schilderung verwendet. Ausdrücklich aber schärft derselbe noch es ein, wohl zu achten auf die Ein- und Ausgänge dieses Tempels, 43, 11. Mit den Thoren mufs er demnach unstreitig eine besondere Bedeutsamkeit für die Beschaffenheit und charakteristische Eigenthümlichkeit des neuen Heiligthums verbunden haben, wie er denn auch nicht verfehlt, später bei der Schilderung der neuen Gottesstadt die Thore als besonders bedeutungsvoll für das Bundesvolk hervorzuheben, 48, 31 ff. Wie wenig man hier gewöhnlich in die Idee des Abschnittes eingedrungen sey, zeigt recht anschaulich das Beispiel Böttchers. Er findet hier im Grunde nur die früher bestehenden Einrichtungen im alten Tempel wieder, indem Ez. nur eine gröfsere Gleichmäfsigkeit in Gröfse, Lage und Einrichtung der Thore gebracht habe, da der frühere Aufbau derselben allmählig und nicht nach Einem Plane erfolgt sey (S. 361.). Wenn nun hiefür als Grund angegeben wird, dafs die Beschreibung so durchaus sachgemäfs gegeben und fast nur auf Zahl- und Maafsangaben beschränkt sey, so hätte vielmehr das Erstere zeigen sollen, dafs eine hinreichend bekannte Sache nicht einer solchen, dann ganz überflüssigen Auseinandersetzung bedurft hätte, da doch so manches andere Wichtige im alten Tempel hier nicht berührt wurde; die Genauigkeit in Maafs- und Zahlangaben aber beweiset, wie viel für den Propheten an diese Thore sich anschliefst, dafs er so eingehende Bestimmungen über ihre Construktion zu geben sich bewogen findet.

Hätte man sich zunächst nur die Bedeutung im Allgemeinen vergegenwärtigt, welche für den Morgenländer, das Thor, die Thüre hat, so würde man bald erkannt haben, dafs Ez. hier

nicht so trivialer Weise das Alltägliche und Gewöhnliche gemeint haben könne. Der Eingang zu einem Gebäude, einer Stadt, die Thore gelten im Oriente als der bezeichnendste Theil des Ganzen, als der Repräsentant desselben, worin sich das Wesen des Ganzen ausprägt und darstellt. Dieſs erleidet auch seine Anwendung auf heilige Gegenstände bei den Hebräern. Man denke nur an das blutige Bestreichen der Thürpfosten beim Aegyptischen Passah, wodurch nach Bähr s (Symbol. II, S. 633.) treffender Bemerkung jedes Haus als eine heilige Opferstätte, als ein Altar gewissermassen und damit als eine Stätte, wo Gott sich rettend, helfend, heiligend offenbart, bezeichnet wurde. Durch die Substituirung des Tempels für die bisherige Stiftshütte waren für jenen denn auch Thore nothwendig geworden. Salomo versah denselben bereits mit ehernen Thoren (2 Chron. 4, 9.). Seine Nachfolger fuhren darin fort und mehrten die Zahl der Tempeleingänge; vgl. 2 Regg. 15, 35; Jerem. 36, 10. Dadurch erhielten die Thore des alten Tempels den für den eifrigen Israeliten und das gesetzliche Bewuſstseyn störenden Charakter des Zufälligen: das Gesetz enthielt keine Bestimmungen über sie: die Zeit hatte sie theils des Bedürfnisses theils der Verzierung des Tempels halber als eine neue Zuthat zum alten normalen Heiligthum hervorgerufen. Damit hing auch ihr theilweiser profaner Gebrauch zusammen (vgl. z. B. Jerem. 20, 2. auch 29, 16, 2 Chron. 16, 10. — wornach daselbst ein Gefängniſs angebracht war): man betrachtete die Thore nicht als im engeren und eigentlichen Sinne zum Tempel gehörig. Dieses Charakters des Unbestimmten, Zufälligen und Profanen enthebt nun der Prophet die neuen Tempelthore: er weiset ihnen eine bestimmte Beziehung zu dem Ganzen des Baues an, so daſs sie der Idee desselben durchaus conform sind. Als solche neue integrirende, bisher noch nicht gesetzlich sanktionirte Theile des Tempels, bedürfen dieselben nun auch einer neuen ausführlichen Beschreibung und göttlichen Bestimmung.

Allein für Ezech. haben die Thore auch noch eine besondere Bedeutung. Diese ist am füglichsten zu entnehmen aus der prophetischen Rede, als deren Gegenstück wir die unsrige anzusehen haben, Cap. 8—11. Dort war bei seiner Entrückung im Geiste nach Jerusalem der Prophet in die Thore des Tempels geführt: da war er Zeuge des herrschenden Götzendienstes ge-

wesen. Nicht blofs in das Gebiet des alltäglichen Lebens, sondern selbst der schnödesten Entweihung durch Sünde und Gräuel aller Art hatte man jene Stätten herabgezogen. Aus dem Ostthore hatte in der damaligen Schreckens-Vision der Prophet die Schechinah sich erheben und aus Tempel und Stadt entweichen sehen. Hiezu erhalten wir nunmehr ein vollendetes, schönes Gegenbild. Jehovah will hinführo nicht mehr die heiligen Ein- und Ausgänge so schnöde entweiht und verunreinigt sehen, 43, 7 ff. Ein heiliges Volk soll sich ihm nahen, nichts Unheiliges in die Thore hineindringen. In ihnen sollen vielmehr die heiligen, Feste feiernden und opfernden Volksschaaren, und in ihrer Mitte der Fürst des Volkes ein- und ausgehen (46, 8—10.): hier sollen nur heilige Handlungen vorgenommen werden; vgl. Apoc. 21, 25 ff. — Vor allen aber soll dem Thore des Ostens ein herrlicher Ersatz, eine neue Weihe zu Theil werden. Durch dasselbe will Jehovah in seiner Herrlichkeit aufs feierlichste in den Tempel einziehen, und von demselben Besitz nehmen, 43, 1 ff. Dieses Thor hat daher die erhabenste Bestimmung, es ist das vorzüglichste unter allen, das Vorbild für alle übrigen Thore sowohl des inneren als des äusseren Vorhofes. Gewöhnlich soll es daher verschlossen bleiben; nur dem Fürsten soll es gestattet seyn, darin zu sitzen; 44, 1 ff. 46, 1 ff. Durchweg soll daher seine ganze Einrichtung den Charakter besonderer Erhabenheit an sich tragen.

„Mit היכל beginnt die eigentliche Beschreibung des ersten Ostthorgebäudes im Innern, wobei gleich Vs. 6—9. der Länge nach das Ganze durchschritten und in seinen Hauptabtheilungen zunächst einerseits gemessen wird, dann Vs. 10—12. die innern beiderseitigen Theile einzeln nach Art, Zahl und Maafs bestimmt angegeben, Vs. 13—15. die Gesammtverhältnisse und Gesammtmaafse des Baues und schliefslich Vs. 16. die innen herum bemerkten Wandverzierungen erwähnt werden. Der Austritt aus dem Thorgebäude erfolgt erst Vs. 17. — alles Vs. 6—16. Gegebene mufs also innerhalb des Gebäudes bemerkbar gewesen seyn, so wie auch bei den übrigen Thoren die Messungen und Beschreibungen immer von innen anzunehmen sind.“ Böttcher.

6. Die wichtigsten innern Theile des Thores, wie sie zunächst vom Propheten aufgezählt werden, sind die Schwellen,

die Wachstände, die dazu gehörigen verzierten Einfassungen, die Vorhalle. — Die Schwelle סף beträgt ihrer Breite nach eine Ruthe. Die Schwelle kann nur als in der Mauer des Umfanges selbst angebracht gedacht werden: es fällt darnach ihre Breite mit der Dicke der Mauer zusammen. Dieses Maafs für eine Schwelle ist ein das Maafs des Gewöhnlichen weit überschreitendes. Das Thor mit einer solchen Schwelle kündigt sich sogleich als ein ganz ungewöhnliches, colossales an (s. später). Daher die Wiederholung des Gedankens, dafs nur Eine Schwelle (das אחד steht mit besonderem Nachdrucke) ein solches Maafs gehabt habe. Treffend Böttcher: „Eben diese ansehnliche Breite konnte an einer Thorschwelle befremden, oder gar den Schein geben, als wäre סף collektiv und in Summa von Ein- und Ausgangs-Schwelle gemeint.“ Andere verkehrte Auffassungen der St. widerlegt Böttcher, S. 297. Noch Ewald will für אחד lesen אחר (die hintere Schwelle), wogegen schon die Erwähnung derselben Vs. 7. spricht.

7. Eine bedeutende Stelle in dem Thorgebäude nehmen die תאים ein. Ihrer sollen drey, jedes von sechs Ellen im Quadrat angebracht seyn. Der Ausdruck findet sich sonst nur noch 1 Regg. 14, 28. 2 Chron. 12, 11. von den Wachstuben der königlichen Leibwache. Auf diese Bedeutung führt auch die Etymologie, wie der Sprachgebrauch. Die verwandten Worte im Arab. ثَاوَةٌ, ثَايَةٌ, ثَوِيَّةٌ, bedeuten: mansio nocturna pecorum, stabulum, صُثْوَى, mansio, hospitium, ثَوِيٌّ, hospes. S. Freytag, I, p. 235. die Grundbedeutung des hebr. תוה wie des Arab. ثَوَى ist flectere, inflectere, umlenken, einlenken, einkehren. So ist auch das im späteren Sprachgebrauche aufkommende תא in dem speziellen Sinne einer Wachstube (eines zum Einkehren, einstweiligen Aufenthalte bestimmten Gemaches) gebräuchlich geworden, während das Syrische ܬܐ im weiteren Sinne für das Hebr. חדר steht (s. L'Empereur

in Middoth p. 366. ed. Surenhus.), wovon unser חֵיא sicher zu unterscheiden ist, da hier nicht von einem rings ummauerten, verschlossenen, sondern theilweise offenen Gemache die Rede ist. In diesem Charakter der freieren nicht streng abgesonderten Wohnung, wie solche sowohl zum Aufenthalte für Thiere als zur Herberge für Menschen wie zum Wachdienste geeignet war, kommen also die Arab. und Hebr. Bedeutung genau überein. Aus diesem Grunde scheint auch Böttchers Erklärung S. 299.: חֵיא von חוּה sich zurückziehen (?), also: recessus, reconditorium unpassend. — Sehen wir nun auf den Zweck jener Wachstuben, so liegt in ihnen eine Hauptbestimmung der Thore überhaupt ausgesprochen. In jenen soll nämlich die Tempelwache der Leviten ihren Aufenthaltsort haben, s. 44, 11. 14. Die Einrichtung rührte von David und Salomo her, dafs ein Theil der Leviten, welche dadurch, dafs das Heiligthum eine feste Stätte erhalten hatte, unbeschäftigt geworden waren, zu Hütern des Tempels bestellt wurde, als שֹׁעֲרִים oder שֹׁמְרֵי הַסַּף; vgl. 1 Chron. 9, 26 ff. 26, 12 ff. 2 Regg. 22, 4. Auch diese Einrichtung nimmt der Prophet in die Idee seines Tempels auf. Eine heilige Tempelhut soll denselben umgeben, eine Abwehr alles Profanen und Unheiligen von dem Gottgeheiligten Raume. Die alte Sitte ist nur ein schwaches Vorbild der ungemeinen, ausserordentlichen Sorgfalt, welche in der neuen Zeit auf die strengste Behütung des Heiligthums verwandt wird.

Je wichtiger dieser Theil des Thores war, desto füglicher kann der Prophet sofort mit einstweiliger Uebergehung einiger anderer Theile des inneren Thorgebäudes zu der Nennung der zweyten Schwelle übergehen. Sie gränzt unmittelbar an die Vorhalle nach dem Vorhofe zu. Ihre Gröfse entspricht genau der vorderen Schwelle.

8. 9. Auch auf die Vorhalle, אוּלָם, des Thores wird ein Gewicht gelegt. Durch dieselbe erhielt das Thor recht eigentlich das Ansehn eines eigenen grofsartigen Gebäudes. Auch sie wird defshalb doppelt erwähnt, wie Vs. 6. die Schwelle. Auffallend ist dabei der scheinbare Widerspruch, wornach das eine Mal eine Ruthe, dann aber acht Ellen für die Vorhalle bestimmt werden. Böttcher und Ewald erklären demnach Vs. 8. geradezu

für unächt und wirklich sind die meisten Lösungsversuche jenes Differens entschieden zu verwerfen. Sie hebt sich aber wohl am einfachsten durch die Annahme, daſs Vs. 9. die nähere, bestimmtere Angabe des im Allgemeinen Vs. 8. angegebenen Maaſses enthält. Nach der Proportion des Einzelnen, der Schwelle namentlich sollte die Vorhalle Eine Ruthe betragen. Allein die zum Thore gehörige Halle sollte als der letzte Theil desselben die colossale Gröſse desselben von 50 Ellen vollenden. Hiezu reicht die Eine Ruthe nicht aus, und so wird die allgemeine normirende Bestimmung Vs. 8. näher bestimmt Vs. 9. und jenen 6 Ellen noch 2 beigegeben. — Ueber die אולים s. zu Vs. 10. und 14.

10. Hier wird noch die Proportion hervorgehoben, in welcher die Wachstuben zu einander stehen sollen. Nicht weniger soll dieſs der Fall seyn bei den zu ihnen gehörigen אולים. Diese nehmen nämlich nach Vs. 7. den zwischen den Wachstuben liegenden Zwischenraum von fünf Ellen ein. Das in dieser Beschreibung so oft vorkommende איל ist seiner architektonischen Bedeutung nach sehr verschieden erklärt. Am gesichertsten ist aber unstreitig die von Gesenius, thes. 1, p. 43 sq. angenommene Bedeutung: die verzierte Einfassung der Thüre mit Säulenpfosten, Fries und Sockel, dann auch hervorstehende Wandfelder überhaupt. Dieser Erklärung sind auch Stieglitz, Beitr. z. Gesch. d. Ausbild. der Baukunst 1, S. 69. Keil, a. a. O. S. 77. beigetreten. Sie stimmt sowohl mit der gewöhnlichen Bedeutung von איל, als auch mit den ATlichen hieher gehörigen Stellen, wie auch der alten Architektonik am besten überein. Dagegen läſst sich damit schwerlich die von Böttcher wieder angenommene Erklärung: „Eingangs- und Durchgangs-Gewände“ vereinigen, vgl. z. B. dagegen 1 Regg. 6, 31. S. auch Vs. 14.

11. Aus dem Vorigen lieſs sich nun bereits die Gesammtsumme der Länge des Thores berechnen, s. Vs. 15. Indeſs holt hier der Verf. noch einige genauere Maaſsbestimmungen nach, welche über das Nähere der inneren Thoreinrichtung Aufschluſs geben sollen. Hier braucht nun nicht mehr, wie es in der Natur der Sache liegt, jenes strenge Ebenmaaſs der Verhältnisse, welches noch Vs. 10. so nachdrücklich hervorgehoben wird, hervor zu treten. Hier kommt es vielmehr nur darauf an, daſs die hier

nahmhaft gemachten Maafse den vorangehenden der Stärke nach genau entsprechen. Das Richtige hat bei dieser schwierigen St. Böttcher gesehen, wenn er שׁער hier von dem eigentlichen Thorwege, dem Thore im eigentlichen Sinne im Gegensatze zu dem unbedeckten Hofraum חצר und dem ganzen Gebäude versteht. Der Prophet beginnt nämlich mit der Messung der Breite des פתח־השׁער des Thorweges. Diese beträgt 10 Ellen. Sie steht entgegen der Breite des ganzen Thorgebäudes, welche 25 E. beträgt, Vs. 13. Darnach kann nun auch das unmittelbar folgende וישׁער nichts anderes seyn als das פתח־השׁער. Die Länge beträgt 13 E. Der Ausdruck וישׁער bestimmt sich näher durch Vs. 15. wornach ein Eingangs-Thorweg und ein innerer Thorweg zu denken sind. Beide zusammen betragen also 26 Ellen, wodurch für den dazwischen liegenden חצר 14 E. übrig bleiben, welche aber nicht näher angegeben sind. Diese nämlich mit der Vorhalle Vs. 9. machen zusammen die 50 Ellen des Gesammtmaafses, Vs. 15. Vgl. das Nähere bei Böttcher, S. 309.

12. Indem der Prophet mit Vs. 11. in das Innere des Thores eintretend, einzelne Theile desselben durchmustert, verweilt er noch bei einem zu den Wachstuben gehörigen Stücke. Vor diesen Zimmern im Innern des Thorgebäudes befindet sich nämlich noch eine Gränzmarke גבול (vgl. 43, 13. 17.) von Einer Elle. Sie läuft längs den einzelnen Wachstuben hin und hat daher mit diesen die gleiche Länge von Einer Ruthe. Näher ist die Beschaffenheit derselben nicht angegeben. Mit dem Zwecke dieser Einrichtung hat es am wahrscheinlichsten folgende Bewandnifs. Die Wachstuben haben ihre Eingänge nach aussen hin d. h. sie sind nach der Seite des Vorhofes zu mit Thüren versehen. Diefs erhellt aus dem פתח נגד פתח Vs. 13. Dafs die Leviten vom Vorhofe aus in ihre Wachstuben hineintreten konnten, geschah nicht blofs der Bequemlichkeit halber. Beim Ostthor war diefs nothwendig, da der innere Raum desselben als besonders heilig nicht betreten werden sollte, s. 44, 2. Zu dem Ende ist nach innen hin vor den Wachstuben jene Gränzmark zur formelleren Absonderung des inneren Thorraumes eingerichtet.

13, 14. Nun wirft der Prophet zunächst einen Blick auf die Gesammtbreite des Thores. Sie steht in genauer Proportion mit der Gesammtlänge und bildet die Hälfte von dieser, daher 25 Ellen. Dach und Thüre bezeichnen hier die äussersten Ränder an der Seite des Gebäudes. Der Standpunkt wird dabei also gleichsam über dem Gebäude genommen, dasselbe seiner Dachbreite nach übersehen. Dieser Standpunkt mufs wohl beachtet werden für das Verständnifs des schwierigen Vs. 14. „Und er machte die Oberschwellen zu 60 Ellen, an die Oberschwellen stiefs der Hofraum; das Thor aber war ringsum.“ Diese Notiz über die אולים steht in enger Beziehung auf das Vorige. Nicht der äussere Rand des Thores, sondern der innere nach dem inneren Hofraume zu kommt für dieselben in Betracht. Wie der חצר theilweise von den אולים, begränzt ward, so ward er doch eigentlich gebildet durch das שער. Daher: „das Thor aber war ringsum“, sofern hier die bedeckten Theile des Thores, mit einem גג versehen im Gegensatze zu dem freien, offenen Hofraume stehen. Dagegen hat man die Notiz über die 60 E. für die אולים aufgegeben. Böttcher hält die St. für ganz corrumpirt und unheilbar. Ganz frei nach den LXX. will Ewald hier corrigiren. Mit Gesenius (thes. 1, p. 44.) „hervorstehende Wandfelder“ unter den אולים zu verstehen, hilft zu Nichts: man sieht dabei gar nicht ab, wie die 60 E. zu berechnen seyen. Dagegen ist die schon alte Erklärung (vgl. den Chald.: אליא שתין אמין רומהון. So auch Jarchi u. a. Rabbinen) höchst beachtungswerth, wornach hier die Angabe der Höhe jener Einfassungen, welche thurmähnlich in die Höhe ragend zu denken sind, gemeint ist. Dieſs paſst zunächst zu Vs. 13. Sodann erklärt sich daraus der sonst auffallende Ausdruck ויעש für ויסד, er machte d. h. bestimmte, constituit, da eine solche Höhe nicht füglich gemessen werden konnte. Ferner konnte die nähere Angabe, dafs dieſs das Höhenmaafs des Thores (seine höchste Höhe) seyn sollte, füglich fehlen, wie in andern Fällen, wo der Context dieſs von selbst an die Hand giebt, s. Apoc. 21, 17. Denn im Vorigen war bereits der Umfang der אולים angegeben; hier blieb also

nur die Höhenangabe übrig, welche man überdiefs von selbst bei den hoch über die eigentliche Thür emporragenden Einfassungen derselben erwartet. Endlich paſst diese Annahme trefflich zu der Idee des Ganzen. Wenn Böttcher, S. 313. bemerkt, eine solche Thorhöhe sey übertrieben und unverhältnifsmäfsig, so kann diefs nur gegen seine Ansicht von der Bestimmung des Tempels überhaupt sprechen. Betrug selbst die Höhe des stattlichen im Herodischen Tempel befindlichen Nicanorsthores nur 50 Ellen, so zeigt diefs, wie man schon damals eine möglichst grofse Höhe als etwas sehr wichtiges für den Tempel ansah (vgl. Joseph. antiqq. XV, 11, 1.), mithin eine so colossale Gröfse, wie die hier angegebene ganz dem imposanten, alles frühere bei weitem überbietenden Charakter des prophetischen Heiligthumes entspricht.

15. An die Angabe der Breite, Vs. 13. schliefst sich nun die der Länge des ganzen Gebäudes. Das doppelte עַל־פְּנֵי und עַל־לִפְנֵי ist dem Sinne nach s. v. a.: „von einem Ende bis zum andern", sofern man die Messung auf dem einen Ende beginnend, auf dem andern aufhörend denkt und einfach den terminus a quo und ad quem angiebt. אֹרְחוֹן ist schon des entsprechenden מְבוֹאִי wegen am füglichsten als Adjectiv zu nehmen (das äussere Eingangsthor), vgl. Ewald, Gr. §. 341. und Böttcher, S. 317. Vergleicht man nun die Totalsumme mit den einzelnen Angaben Vs. 6—10., so ergiebt sich folgende Uebereinstimmung: zwey Schwellen = 12 Ellen; 3 Wachstände = 18 E.; zwey Wandfelder = 10 E.; die Vorhalle = 10 E.: macht im Ganzen 50 Ellen. Hiedurch springt die ungewöhnliche Gröfse des Thores nun zuletzt noch am vollständigsten in die Augen. Die imposante Gröfse desselben sollte alles frühere weit hinter sich zurücklassen. Wenn der Psalmist die Thore des Tempels oder der heiligen Stadt auffordert sich zu erheben, sich zu erweitern beim Einzuge der Bundeslade (Ps. 24.) so ist die diesem Liede zu Grunde liegende Idee hier symbolisch, verkörpert ausgesprochen in jenen imposanten Maafsen, welche den neuen Thoren zugetheilt werden. Es ist dabei sehr wahrscheinlich, dafs man bei dem späteren prächtigen Aufbau des Ostthores unsre Weissagung vor Augen hatte. Doch auch hier blieb das Ezechielische Ideal wie natürlich unerreicht; vgl. Winer, Real-WB. II, S. 676.

16. fügt noch einige Zierrathen hinzu, welche dem Thore beigegeben sind. Als solche erscheinen durchgängig (vgl. Vs. 22. 29. 31. u. a.) die Fenster und die Palmen. „Und verschlossene Fenster waren an den Wachstuben und an ihren Einfassungen nach der inneren Thorseite zu ringsum und so auch an den Vorhallen und Fenster waren daselbst ringsum nach innen zu und an den Einfassungen Palmen.“ Ueber die Form des Suffixums in אוּלִיהֲמוֹת s. Gesenius, Lehrg. S. 216. Das schwierige אוּלָם nimmt wohl Böttcher S. 320 ff. richtig für ein nur der Form nach verschiedenes Wort statt אוּלָם, Vorhalle, worauf auch schon die alten Uebers. führen. Eine Verschiedenheit der Bedeutung dürfte wenigstens bei Ez. schwer nachzuweisen seyn. Der Plural bezeichnet am füglichsten dann die einzelnen Theile, in welche die Vorhalle zerfiel, welche zusammen ein אוּלָם ausmachten. — Zu dem אֵל־אוּלִיהֲמוֹת bemerkt Gesenius, thes. 1, p. 44. richtig: fenestrae inter crepidines potius quam in crepidinibus sunt cogitandae. Die Fenster gelten nun recht eigentlich als Schmuck und Hauptverzierung des Hauses; vgl. Jerem. 22, 14. und dazu Gesenius, thes. 2, p. 479. Zu dem Ende sind die חַלּוֹנוֹת hier noch näher als אֲטֻמוֹת bezeichnet. Unter diesen können jedenfalls keine andern als die nach 1 Regg. 6, 4. schon beim alten Heiligthume befindlichen gedacht werden; also eine besondere von den gewöhnlichen unterschiedene, zum heiligen Zwecke bestimmte Art von Fenstern. Eben so alt, als verbreitet ist die Erklärung von schrägen, nach innen zu sich erweiternden Oeffnungen. So schon der Chald., der Syrer („inwendig weit, auswendig enge, geschlossen“) und darnach die KVV., wie Ephraem (t. I, p. 458. II. p. 200.), der daran lange mystische Betrachtungen anschließt, Theodoret, viele Rabbinen u. s. w. Indessen ist der Grund, wodurch man zu dieser Deutung kam, eben so leicht erkennbar, als bei näherer Prüfung unhaltbar. Man nahm nämlich das שְׁקֻפִים 1 Regg. 6, 4. für: zum Ausschauen bestimmte Fenster (LXX.: παραχυπτομένας), also = פְּתוּחִין, geöffnete, weite Fenster, wie der Chald., oder ܦܬܝܚ, gespaltene, also offene Fenster, wie der Syrer

hat *). Darnach bestimmte man denn die Bedeutung des אטמות, geschlossene d. i. enge Fenster. Allein geschlossene Fenster sind noch keine enge Fenster. Ferner steht die Bedeutung von שקפים, Gebälk, Balkenlagen fest (s. Keil, üb. d. Salom. Tempel S. 62 ff.), dazu paſst aber das אטמות d. i. verschlossene sehr schlecht. Sodann ist nicht deutlich, warum solche nach innen sich erweiternde Fenster noch dieser besonderen Bezeichnung bedurften, da dieſs die gewöhnliche Einrichtung der Morgenländischen Fenster ist, hier aber gewiſs eine davon abweichende, ungewöhnliche geschildert seyn soll. Endlich paſst an unsrer St., nach welcher solche Fenster bei den Wachstuben angebracht seyn sollen, die Bedeutung: verschlossene, enge Fenster in keiner Weise, da dieſs gerade ihrem Zwecke auszuschauen und zu beobachten schlecht entsprochen haben würde. Aus unsrer St. erhellt zugleich, daſs die Ansicht derer schwerlich richtig ist, welche die Fenster des Salomonischen Tempels nicht sowohl zum Erhellen der Wohnung als vielmehr zum Abziehen des Dampfes der Lampen und des Räucherns so wie zur Einführung frischer Luft bestimmt seyn lassen **). Vielmehr läſst sich der Zweck der Fenster beim Salomonischen Tempel ohnehin sehr gut nachweisen. Die Stiftshütte bedurfte solcher Oeffnungen nicht; für das nur 10 Ellen hohe Heilige genügte der Leuchter mit seinen sieben Lampen vollkommen. Wie aber an die Stelle jenes einen Leuchters von Salomo zehn in das Heilige gestellt wurden, so wurden auch für die nun verdreifachte Höhe des Heiligen diese nicht einmal mehr als ausreichend befunden, sondern ihnen am obern Theile, oberhalb der das Tempelhaus umgebenden Stockwerke, noch Fenster beigegeben, welche dann auch zur

---

*) Diese Bedeutung kann hier das Syr. ܫܛܦ allein haben, vgl. das Arab. شطي. Unrichtig erklärt Michaelis, in Cast. lex. Syr. p. 908. das Wort ܫܛܝܦܐ durch: obliquus.

**) Die gewöhnliche Ansicht, daſs die Tempel der Alten dunkel waren u. ähnl. bedarf überhaupt bedeutender Beschränkung, s. Hirt, Gesch. d. Baukunst Th. 3, S. 41 ff.

Erhellung der oberhalb des Allerheiligsten befindlichen Kammern bestimmt waren. Es ist dabei wahrscheinlich, dafs auf jene Salomonische Einrichtung die Phönizische Tempel-Bauart ihren Einflufs ausübte, wodurch jene Abweichung von der alten Beschaffenheit des Heiligthumes noch mehr begünstigt wurde. Denn in dem Paphischen Tempel finden wir zu beiden Seiten des Einganges in die Cella, das Allerheiligste, welches stets dunkel war, zwey grofse Candelaber, über der Thüre des Tempels aber sieht man ausserdem noch drey grofse Oeffnungen, die ebenfalls zur Erleuchtung des vorderen Tempelhauses bestimmt gewesen seyn müssen *). Aus der Gröfse dieser Fenster sieht man, dafs sie in dieser Beziehung den überhaupt grofsen Fenstern des Orients (s. Winer, Real-WB. I, S. 432.) glichen: so werden also auch die am Israelitischen Heiligthume befindlichen nicht nach einem ungewöhnlich kleineren Maafsstabe verfertigt gewesen seyn. — Was bedeutet nun aber das Prädikat אטמות? Die abgeleitete Bedeutung des Wortes אטם, fest seyn ist die hier allein zulässige. Bar Ali erklärt das Syr. ܐܛܝܡܐ durch: ܕܥܐ ܡܫܠܚܐ, immobilis, non vacillans. Ephr. Syr. I. p. 120. B. ܓܘܫܡܐ ܐܛܝܡܐ, ein fester Körper. Im Arab. ist لُطْم munimentum, arx. Fenster von festem Gebälk sind also unbewegliche, deren Gitter oder Jalousieen nicht beliebig auf- und zugeschlossen werden können (vgl. 2 Regg. 13, 17. Dan. 6, 10.). So unterschieden sich also diese Fenster von den gewöhnlichen

---

*) Vgl. Münter, d. Tempel d. himml. Göttin zu Paphos S. 34. 35. und dazu die Kupfertafel II. u. III. Die Vermuthung, dafs diese Oeffnungen Taubenschläge gewesen seyen, ist ganz unstatthaft (s. Grüneisen, im Tübinger Kunstblatt. 1831. Nr. 75. S. 298.). Grüneisen meint, dafs dieselben zum Durchzuge des Paphischen Weihrauchduftes gedient hätten; allein auch diefs ist unwahrscheinlich, da der Altar unter freiem Himmel im Vorhofe befindlich war; s. Tacit. histor. II, 2. Münter a. a. O. S. 21. 34.

an Häusern befindlichen; auch dieses Schmuckes soll das neue Heiligthum so wenig entbehren, dafs der Prophet schon den Thoren dasselbe zutheilt.

An die Verzierung der Fenster schliefsen sich die Palmen an. Die Palme in Palästina besonders gedeihend, als der schönste der Bäume mit Recht geachtet, ist recht eigentlich ein Baum der Herrlichkeit, des reichen, frischen, herrlichen Lebens. Daher brauchten ihn schon die Alten vielfach als heiliges Symbol (s. Creuzer, Symbolik I, S. 510.) wie zum Schmucke der Tempel (s. z. B. Stieglitz, Gesch. der Baukunst S. 175.). Palmen eigneten sich gerne Städte und Länder als Sinnbild herrlichen Gedeihens zu, s. Winer, Real-WB. I, S. 296. Creuzer, I, S. 122. Durch dieses Symbol will also auch Ezech. dem Tempel nichts anderes als den Stempel des edelsten und reichsten Gedeihens aufdrücken.

17—19. Schilderung des äusseren Vorhofes, in welchen nunmehr der Prophet aus dem Ostthore kommend hineintritt. Hier ist vor allen ein Blick zu werfen auf die historische Entstehung der Tempelvorhöfe, um daraus die hier zu Grunde liegende Idee des Ez. klar zu erkennen.

Derjenige Theil des Tempels, welcher am meisten den Charakter der Unvollkommenheit an sich trug, war der Vorhof. Dieſs trat schon in den alten Maafsbestimmungen der Stiftshütte hervor, s. Bähr, Symbol. I, S. 229 ff. und hängt mit der ganzen Bestimmung dieses Platzes für die Gemeinde zusammen. Als die eigentliche Stätte derselben trug er auch ganz das Gepräge ihres Wesens an sich, war deſshalb auch seiner Gestaltung nach einer gewissen Willkühr unterworfen, welche sich nach den Bedürfnissen des Volkes und der Zeit richtete. So konnte es geschehen, dafs an die Stelle des Einen alten Vorhofes von Salomo zwey Vorhöfe gesetzt wurden — eine Veränderung, welche bei jedem andern Theile des Heiligthums eine strafbare Willkühr und Gesetzesübertretung gewesen wäre. Nicht unwahrscheinlich aber ist es, dafs dabei von Seiten des Salomo eine Nachahmung heidnischer Prunksucht stattfand, welche sich in mehrfachen Vorhöfen für die Umgebung ihrer Tempel gefiel, s. Stieglitz, Gesch. d.

Baukunst S. 156. Müller, Archäolog. S. 228. Neue Veränderungen gingen wahrscheinlich unter den Nachfolgern Salomos vor. Wie die Vorhöfe Gegenstand vielfacher Entweihung wurden, so erlaubte man sich auch in Bezug auf ihre Anlage Modifikationen, in denen sich der Zeitgeist auf ähnliche Weise wird abgespiegelt haben, wie in den spätern Anlagen und neuen Unterscheidungen der Vorhöfe im Herodischen Tempel. Hierauf führt namentlich die Erwähnung eines „neuen Vorhofes“ unter Josaphat, 2 Chron. 20, 5. Dafs darunter nur ein wiederhergestellter, erneuerter Vorhof zu verstehen sey (Reland, antiqq. sa. p. 54.: atrium novum idem fuisse videtur cum atrio sacerdotum, sed renovatum), ist sicher unrichtig. Denn wenn man auch nicht einen ganz neu eingerichteten Vorhof darunter verstehen will — wogegen Stellen wie 2 Regg. 21, 5. Ez. 10, 3. zu sprechen scheinen — so ist doch schon jene Benennung nur so zu verstehen, dafs neue Einrichtungen in Bezug auf einen schon vorhandenen Vorhof diesem den Namen eines neuen (החרשה) verschafften. Am meisten Veränderungen wie Entweihungen scheinen aber die Cellen (לשכות), welche sich im Vorhofe befanden, erfahren zu haben. Ersteres erhellt schon aus den verschiedenen Namen, die sie führten, welche auf allmählige Erweiterung solcher Anbauten schliefsen lassen, s. z. B. 2 Regg. 23, 11.; Jerem. 35, 4. 36, 10. Das abgöttische Treiben des Volkes, welches doch in eine gewisse Verbindung mit dem allein rechtmäfsigen Heiligthume gesetzt werden sollte, flüchtete sich vorzugsweise in diese Stätten, welche für solche synkretistische Bestrebungen am meisten geeignet schienen, da sie dem eigentlichen Tempelhause an Heiligkeit nachstanden. In beiden Vorhöfen hatte Manasseh götzendienerische Altäre errichtet und die Cellen profanirt, 2 Regg. 23, 11. 12. Nur eine Wand schied damals, wie Ez. selbst sagt, 43, 8. Jehovas-Dienst und Götzendienst.

Auf diese Plätze richtet sich nun mit besonderer Vorliebe das Auge des Sehers. Sie sollen neue, wahrhaft heilige Stätten werden. Das Zertreten der Vorhöfe, worüber die alte Zeit bitter klagte, Jes. 1, 12., hat nun ein Ende erreicht. Das reuige Volk schämt sich seiner Sünden und nahet sich seinem Gott in einem neuen Geiste, 43, 10. Der neue Zustand der Vorhöfe ist ein Bild, ein Ausdruck des neuen Zustandes der Gemeinde. Bei-

des fällt für das prophetische Bewufstseyn in Eine Anschauung zusammen; vgl. Sacharj. 3, 7. Wie die Apocal. die Scheidung der Vorhöfe zur Symbolisirung der Idee der Verwerfung der ungläubigen Menge, der Sichtung im Gottesreiche benutzt (11, 2.: *τὴν αὐλὴν τὴν ἔξωθεν τοῦ ναοῦ ἔκβαλε ἔξω, καὶ μὴ αὐτὴν μετρήσῃς, ὅτι ἐδόθη τοῖς ἔθνεσιν*), so tritt in der Ezechielischen Symbolik die neue Ausstattung der Vorhöfe hervor, als die Neubelebung, die verklärte Wiederherstellung der Gemeinde Israels.

Als die nächste und wichtigste Veränderung rücksichtlich der Vorhöfe, deren auch bei Ezech., der an die zuletzt bestehenden Verhältnisse seine Darstellung anschliefst, zwey erscheinen, mufs die Erweiterung des äusseren Vorhofes angesehen werden. Während der Priestervorhof seine wahrscheinlich schon älteren Maafsbestimmungen von 100 Ellen ins Gevierte (s. Keil, a. a. O. S. 114 ff.) behält (40, 47.), geht mit dem äusseren Vorhofe eine wesentliche Erweiterung vor, als welche zusammenfällt mit dem Umfange des ganzen Tempels, also durch die demselben an jeder Seite bestimmten 500 Ruthen bestimmt ist, 42, 16 ff. vgl. Vs. 15. Dieſs entspricht ganz der Ezechielischen Grundidee. Die Herrlichkeit des neuen Tempels soll wesentlich mit bestehen in dem nun nicht mehr beschränkten, sondern glänzend erweiterten Raume, wie er den Bedürfnissen, der Zahl und dem religiösen Eifer der neuen Gemeinde entspricht; vgl. Jes. 54, 2.

In dem Vorhofe selbst erhebt sich aber ein neuer Anbau, eine reiche Zahl heiliger Cellen. Keinem profanen und unheiligen Zwecke mehr dienend sind sie nur zu heiligen Bestimmungen aufgeführte Gebäude; in ihnen veranschaulicht sich also die Grundidee, welche Ez. mit der ganzen Bestimmung der Vorhöfe verbindet. Je gröfser hier der Contrast zu der Vergangenheit ist, desto sorglicher und umfassender sind die Angaben über Beschaffenheit und Zweck dieses Anbaues.

Die erste Schilderung des neuen Baues lesen wir in unsrer St. Und er führte mich in den äussern Vorhof und siehe! da waren Cellen und Getäfel gemacht an dem Vorhofe ringsum. Dreifsig Cellen waren an dem Getäfel. Und das Getäfel war an der Seite der Thore, nächst an der Länge der Thore. Und er

maafs eine Breite von dem Unter-Thore vor dem inneren Vorhofe ausserhalb: hundert Ellen nach Osten und nach Norden. Der Seher wird gleichsam wunderbar überrascht durch den unerwarteten Anblick, der sich ihm beim Betreten des Vorhofes darbietet. Er gewahrt darin einen neuen grofsartigen Anbau. Der Vorhof selbst aber ist mit zierlichem Getäfel, worauf im Alterthume ein grofser Werth gelegt wurde (s. Müller, Archäol. §. 322.) versehen, wie diefs der Würde des Ortes angemessen ist. Aequale et planum ubique fuit pavimentum, nullusque locus sordidus vel offendiculum ullibi reperiebatur. Starck. Ganz verwirrt hat hier den rechten Gesichtspunkt die Exegese Böttchers. Er denkt sich das Getäfel als nur an den Seiten des Vorhofes befindlich, gleichweit reichend mit den Thoren. Allein dagegen spricht schon Vs. 18, wo das לעמת ארך השערים doch schwerlich identisch seyn kann mit dem אל־כתף השערים, sondern eine neue Bestimmung hinzufügt. Nicht nur an den Seiten der Thore, sondern auch in Verbindung, in Gemeinschaft mit, neben der Länge der Thore d. h. die Länge derselben fortsetzend, sich daran anschliefsend befand sich das Getäfel. Dafs לעמת ארך heifsen müsse gleichweit reichend mit der Länge, ist eine sprachlich nicht zu erweisende Annahme; vgl. 45, 6. Allein auch Vs. 17. spricht gegen B.'s Ansicht. Darnach sollen die Cellen an das Getäfel, אל־הרצפה, stofsen. Die Cellen sieht nämlich der Prophet dem äusseren Thoreingange gegenüber, an den innern Vorhof stofsend, diesen umgebend. Zwischen diesen Cellen und dem Thore, wie der äusseren Mauer befindet sich aber jener gepflasterte Boden des Vorhofes. Hievon weicht nun freilich Böttchers Ansicht wieder bedeutend ab. Ihm zufolge sind die Cellen an der äussern Mauer gelegen, von denen er darnach auf die drey Seiten des Vorhofes je zehn Cellen vertheilt (vgl. S. 325. und dazu den Grundrifs tab. I.). Allein die Willkühr dieser Annahme tritt schon bei Vs. 19. heraus. Diesen fafst B. so als ob darin der Zwischenraum von dem äusseren Ostthore und Nordthoren bis nach den inneren entsprechenden Thoren angegeben sey. Diefs pafst dann zu seiner Berechnung der 500 E. für die ganze Dimension des Tempelraumes (S. 356.), gegen welche Annahme s. zu 42, 15 ff. Abgesehen aber auch davon kann Vs. 19. unmöglich

so erklärt werden. Denn a) spricht dagegen der Context. De Prophet will den allgemeinen Charakter, den beträchtlichen Um fang der heil. Cellen angeben, nicht aber den Flächeninhalt de Vorhofs, sofern dieser nachher bei der Angabe der Gesammtmaafs des Gebäudes von selbst hervortreten mufste. b) Die B.'sche Er klärung läfst sich nur mit der gröfsten Gewaltsamkeit den Tex tesworten aufbürden. Denn wenn B. übers.: „er maafs die Breit von vorn an dem untern Thorbau bis vor den innern Vorho ausserhalb 100 Ellen", so ist erstlich zu bedenken, dafs שַׁעַר הַתַּחְתּוֹנָה, das untere Thor (vgl. über שַׁעַר hier ungewöhnlich als Femininum gebraucht und die masoreth. Punktation de תַּחְתּוֹנָה Gesenius, Lehrgeb. S. 546.) in diesem Zusammen hange in unverkennbarer Beziehung auf das חֲרִצְפָּה הַתַּחְתּוֹנָה Vs. 18. steht und daher seinen Namen führt. Den Namen: Un terthor führt es zur Unterscheidung von dem Oberthor de höher gelegenen inneren Vorhofes, zu dessen Thoren acht Stu fen führten (Vs. 31 ff.), wodurch denn ebenfalls die Ansicht be günstigt wird, dafs dieses Thor in einem engeren Zusammenhang mit denen des inneren Vorhofes stand, als die Thore des äusseren Vorhofes, und gewissermassen zu jenem gerechnet werden konnte. Es mufs damit also nicht sowohl das nie mit diesem Namen be zeichnete Ost- oder Nord-Thor des äussern Vorhofes als viel mehr ein besonderes für die Cellen bestimmtes Thorgebäude ge meint seyn. Sodann ist nur ganz willkührlich, das לִפְנֵי הֶחָצֵר הַפְּנִימִי auf das Thor des innern Vorhofes zu beziehen. Es kann der mit Absicht gewählte, weitere und unbestimmtere Aus druck nur sagen wollen: vor dem innern Vorhofe überhaupt Dazu stimmt endlich auch das וּמִדָּה רֹחַב d. i. nach dem Con texte: er maafs (zu diesem Zwecke, für die 30 Cellen, Vs. 17.) eine Breite ab, diese erstreckte sich dann von dem (als bekannt vor ausgesetzten) Unterthore vor dem innern Vorhofe hin und betru hundert Ellen. Vgl. hiemit auch zu Vs. 44 ff.

20—27. Von dem äussern Vorhofe beschreibt der Prophe nun noch das Nord- und Süd-Thor. Beide entsprechen gena

dem Ostthore, wie dieſs zwar nicht ohne Ausführlichkeit berichtet wird, doch so, daſs der Prophet die frühere Darstellung bedeutend abkürzt. Die LXX. haben hier, wie Ewald mit Recht bemerkt, eine Menge Veränderungen, die „aus Gleichmacherei geflossen sind“ angebracht, und Böttcher hat verkehrt genug hier gewöhnlich dem Alexandrinischen Texte den kritischen Vorzug eingeräumt. Am entschiedensten verwirft derselbe das לפניהם Vs. 22. und 26., wozu Ewald richtig sagt: „daſs לפניהם in einem Zustandsatze sich auf die „Stufen“ zurückbeziehen müsse und damit richtige Lesart sey, sieht man auch aus Vs. 31. 34. 37.“

Einer besonderen Erörterung bedarf Vs. 23. und 27. Gewöhnlich bezieht man hier das: „er maaſs von einem Thore bis zum andern 100 Ellen“ auf die Distanz von dem einen Thore des äusseren Vorhofes bis zu dem ihm gegenüber liegenden Thore des inneren Vorhofes. Nach dieser Auffassung entstände dann ein Widerspruch zu der Angabe 42, 16 ff. über den Umfang des ganzen Tempels. Allein jene Auffassung ist bei Vs. 23. keineswegs nothwendig, bei Vs. 27., welcher zugleich für die Auslegung von Vs. 23. normirend ist, sogar unstatthaft, wie unter den Neueren nur Eichhorn, hebr. Pr. 3, S. 75. richtig gesehen zu haben scheint. Dieser Vs. bildet nämlich den Uebergang zu der Schilderung der Thore des innern Vorhofes, Vs. 28 ff. Hier heiſst es nun: „es befand sich ein Thor am innern Vorhofe gegen Süden, und er maaſs von einem Thore bis zum Thore gen Süden 100 E.“ Stände statt משער im Texte: מן־השער, wie zwey codd. haben, so wäre die Beziehung auf das vorangehende Südthor des äusseren Vorhofes Vs. 24—26. richtig. So aber kann nur von einem andern Thore die Rede seyn, welches nach dem Zusammenhange dieses Vs. nur ebenfalls ein Thor des inneren Vorhofes seyn kann. Hiezu paſst nun auch Vs. 23. ganz. Denn es heiſst dort, daſs auch am innern Vorhofe sich den äussern entsprechende Thore gen Osten und Norden befunden haben. Die Distanz aber der Thore im innern Vorhofe, nämlich der einander gegenüber liegenden betrug 100 Ellen. Um diesen Gedanken sofort hervortreten zu lassen, geht Ez. Vs. 24 ff. zu der Schilderung des Südthores über, damit man erfahre, daſs wirklich dem Nordthore hier ein gegenüberliegendes Südthor im innern wie im äus-

sern Vorhofe entsprochen habe. Es ist folglich die Angabe des Umfanges des Priester-Vorhofes (LXX.: διεμέτρησε τὴν αὐλήν), wie sie Vs. 47. nochmals in Summa bestimmt wird, sofern dieser Theil des ganzen Vorhofes schon hier seine Abgränzung finden mufste, nämlich 100 Ellen im Quadrat.

28—47. enthält die Schilderung des inneren Vorhofes nach seinen Thoren, den daran befindlichen Opfereinrichtungen und den dazu gehörigen Cellen.

28—37. Die Thore selbst, drey an der Zahl und genau entsprechend den äusseren Thoren, mit Ausnahme, dafs zu ihnen acht, nicht sieben Stufen hinaufführen. Die Vorhallen dieser Thore lagen nach dem äussern Vorhofe zu, Vs. 31. 34. 37. und unterschieden sich dadurch von den äusseren ihnen entsprechenden Vorhallen. Eine besondere Schwierigkeit bietet aber in dieser Hinsicht Vs. 30. dar: „und eine Vorhalle war ringsum, die Länge 25 Ellen und die Breite 5 E.“ Allerdings scheinen anfänglich die hier gegebenen Maafsbestimmungen in gar keiner Proportion mit den übrigen zu stehen und die Angabe hat etwas scheinbar durchaus isolirtes. Wirklich erklären Böttcher und Ewald den Vs. für entschieden unächt, wozu sich aber ein besonnener Kritiker um so weniger wird entschliefsen können, als der Entstehungsgrund eines solchen Einschiebsels schwer zu erkennen wäre. Die einfachste Vermittelung desselben mit dem Ganzen scheint folgende zu seyn. Der Prophet ertheilt den innern Thoren gerade dasselbe Maafs, wie den äusseren, und zwar stets die Vorhalle mit eingerechnet, vgl. Vs. 29. 33. 36. Die hier erwähnte Vorhalle wird also auch, da eine genaue Harmonie der beiden Thore statt fand, in derselben Richtung sich befunden haben, d. h. nach dem innern Vorhofe zu. Hievon unterscheidet nun Ezech. eben so constant eine Vorhalle nach dem äussern Vorhofe zu, Vs. 31. 34. 37. Diese kann unmöglich mit jener zu der Gesammtlänge der Thore mitgerechnet seyn, sofern jene schon erschöpft ist durch die andere Vorhalle. Daher ist Vs. 31. 34. 37. von einer neuen, zweyten Vorhalle die Rede, deren Maafs Vs. 30. ein für allemal angegeben ist. Es ist bedeutend gröfser als das der andern Halle, wofür sich als Grund anführen läfst,

dafs der Prophet durch diese Zuthat den Thoren des inneren Vorhofes noch eine Auszeichnung vor den äussern geben wollte, sofern jene dem Heiligthume näher standen als diese. Bei dieser Auffassung hat man nicht nöthig, zu der früher oft beliebten Auskunft, welche sich noch bei Rosenmüller findet, sich zu flüchten, wornach die Länge dieser Halle als „juxta portae latitudinem" zu denken sey, wodurch nothwendig eine Verwirrung in alle Bestimmungen kommen würde, wie schon Villalpand. erkannte. Das doppelte סביב würde sich dann bei einer doppelten Halle auf diese am füglichsten beziehen, sofern an beiden Seiten das Thor durch Hallen eingefafst war.

38—43. Schilderung der Vorrichtungen am innern Nordthore für die Darbringung der Opfer. Das Ganze ist nur eine weitere Ausführung des Gesetzes, wornach namentlich das Brand- Sünd- und Schuldopfer „an der Seite des Altars gegen Norden" geschlachtet werden sollte (vgl. Levit. 1, 11; 6, 25; 7, 2. Bähr, Symb. II, S. 308.). Das Mosaische Gesetz hatte über den Ort nichts näheres bestimmt. Hier wird nicht nur ein solcher Platz, sondern auch seine Beschaffenheit aufs Genaueste angegeben zum Beweise der Sorgfalt, welche auf jeden vom Gesetze noch als indifferent behandelten Platz in dem neuen Tempel verwandt wird. Schon aus jener Rückbeziehung auf das Gesetz ist klar, dafs hier nur von Vorrichtungen am Nordthore die Rede seyn könne. Dieſs geht aber auch hervor a) aus dem צפונה Vs. 40. b) aus dem engen Zusammenhange, in welchem Vs. 38. mit dem unmittelbar Vorhergehenden steht, wo vom Nordthore die Rede ist. Vgl. auch Böttcher, S. 328 ff. Unbegreiflich ist es daher, wie noch Ewald hier das Ostthor hat verstehen können, welches zu jenen Zwecken ganz unpassend würde gewählt seyn.

38. Zuerst gehören zu jenen Vorrichtungen Kammern mit den dazu gehörigen Eingängen (das לשכה ist, wie das Folgende zeigt, als Collektivum zu nehmen) zum Spülen des Opferfleisches. Dieses Abwaschens wird im Gesetze nicht ausdrücklich gedacht: es versteht sich da gewissermassen von selbst. Hier aber unterliegt es ganz genauen Bestimmungen, sofern darin schon von vorn herein der Werth, welchen man nun auf die heiligen Handlungen und die in ihnen ausgeprägte Idee legt, hervortritt. Angebracht sind jene Kammern und deren Eingang in den

אולים, welches also hier wohl die Wandfelder, und damit die Wand selbst bezeichnet. Wo diese angebracht waren, welche Wand speziell gemeint sey, erhellt aus dem beigefügten בשערים, womit nur die Thorwege, die Eingänge in das Thor, also שערים im engeren und eigentlichen Sinne gemeint seyn können, wie Vs. 11. s. dazu die Anmk. Mit Unrecht schlofs man aus dem Ausdrucke, dafs alle drey Thore des inneren Vorhofes gemeint seyen. Ewald emendirt: אולם שער הקדים, die Vorhalle des Ostthores. Allein von der Vorhalle ist überhaupt noch nicht hier sondern erst Vs. 40. die Rede.

40. 41. An beiden Seiten der Vorhalle sowohl der Aussenwand als der Binnenwand standen je zwey Tische, so dafs also an beiden Seiten je vier, zusammen acht Tische standen. Diese waren zum Schlachten selbst bestimmt, und wie der Gegensatz Vs. 42. zeigt, von Holz. Wenn Böttcher bemerkt, das לָעוֹלֶה Vs. 40. für: ascendenti i. e. si quis ascendat zu nehmen, sey beispiellos, sprachwidrig und undeutlich, so gilt dieſs von seiner eigenen Erklärung: an der Treppe in sofern als sich einmal nicht לְ in diesem Sinne füglich gebrauchen läfst, sodann עולה für: Treppe keineswegs durch den Plural עולות Vs. 26. gerechtfertigt ist, לעלה Vs. 42. aber: „zum Brandopfer" bedeutet (wornach auch Gesenius, thes. 4, p. 1029. zu berichtigen ist). עולה ist nach der Masoreth. Punktation hier nothwendig Partic. und es hat kein grammatisches Bedenken zu übers. mit Ewald: dem welcher zum Thoreingange aufsteigt.

42. Ausser jenen acht Tischen sollen noch vier Tische dort stehen, wobei der Ort ihrer Aufstellung nicht näher bezeichnet ist, am wahrscheinlichsten mithin die Ortsangabe Vs. 41. auch für diese gilt. Diese Tische zusammen bilden die Zahl Zwölf, worauf der Prophet unstreitig als eine heilige Zahl Gewicht legt. Die vier letzteren sind von Quadersteinen. Sie dienen zur Aufstellung derjenigen Geräthe, womit das Opfer geschlachtet wird, so dafs auch nicht das Geringste bei dem ganzen Apparat unberücksichtigt gelassen ist. Das לעולה giebt die Bestimmung nur im Allgemeinen an und wird näher erläutert durch das: „auf ihnen, da solle man die Geräthe ruhen lassen" u. s. w., wobei

Böttcher bemerkt: „וְ wie zum neuen Satzanfang nach einem Gedankenstillstand, vgl. Provv. 23, 24; 31, 28. Gen. 40, 9.“

43. שִׁפְתַיִם. Die ältere Form für dieses Wort ist מִשְׁפְתַיִם, Genes. 49, 14.; Judd. 5, 16; die jüngere שִׁפְתַיִם, wie sie ausser unsrer St. nur noch Ps. 68, 14. erscheint. Daß der Ausdruck nicht Tränkrinnen bezeichnen könne, wie früher sehr allgemein angenommen wurde, hat namentlich Muntinghe (zu den Pss. 3, S. 105 ff. d. deutsch. Uebers.) erwiesen, da das Stammwort שׁפת im Arab. keineswegs trinken geradezu bedeutet. Die Ausll. theilen sich bei den drey übrigen ATlichen Stellen, indem einige Hürden, Viehställe, andere Gränzen, Gränzmarken darunter verstehen. Beide Erklärungen kommen im Grunde auf dieselbe Auffassung des Stammes שׁפת hinaus. Dieser bedeutet nämlich unzweifelhaft: stellen, stekken (vgl. Böttcher, S. 97 ff.) und darnach ist מִשְׁפְתַיִם (vgl. גְּרוֹתַיִם): eine Doppelabsteckung, eine Abgränzung von zwey Seiten, aus zwey Stücken bestehend, was in den angef. Stellen auf Viehhürden bezogen ist, wozu auch der Ausdruck ganz paſst (vgl. insbesondere gegen Studer, B. d. Richter S. 151 ff.; Kemink, de carmine Deborae. Lugd. 1840. p. 62.). Hier fragt sich nur, wie damit unsre St. harmonirt. Die noch von Böttcher nach dem Vorgange des Chald. angenommene Erkl. Doppel-Haken, „an den Wänden herum fest eingemachte, eine Handbreite hervorragende Schlächterhaken“ läſst sich nur höchst gezwungen mit jener anderweitigen Bedeutung vereinbaren. Sodann befremdet in diesem Falle die Dualform des Nomen, welche doch schwerlich „vom sonstigen Gebrauche desselben beibehalten seyn kann.“ Endlich spricht dagegen auch der Schluſs des Vs., woraus hervorgeht, daſs noch von den Tischen selbst hier die Rede ist. So empfiehlt sich noch immer am meisten die Erklärung von Leisten, Einfassungen am Rande der Tische (analog jenen Einfassungen der Hürden u. s. w.), wie schon Gussetius, lex. p. 1686. bemerkt: non aliter exponere possum, quam de asseribus ad dextram sinistramque mensarum vs. praecedentis 42. oram eminentibus, ut animalia, dum excoriarentur, prohiberent a lapsu. Auch hierin soll also die sorgfältigste Behandlung des Opferfleisches und damit des Opfers selbst her-

vortreten (vgl. zu Vs. 38.). Das בבית erklärt schon die Vulg. richtig: intrinsecus, nach innen. Böttcher bemerkt dagegen, dafs es dann ביתה heifsen müsse und allerdings mufs jener Ausdruck auf die Incorrektheit des Ezechielischen Sprachgebrauches gesetzt werden, der sich aber auch um so eher erklärt, da für ביתה sich auch מבית u. ähnl. findet und die Analogie von בחוץ auch auf בבית angewandt werden konnte. Ganz willkührlich nach den LXX. emendirt den Vs. Ewald.

44—47. Hier kommt der Prophet wieder auf jene heiligen Cellen zurück, deren bereits Vs. 17 ff. gedacht hatte. Dort war ihre Einrichtung nur im Allgemeinen angegeben, hier tritt ihr Zweck hervor. Je mannigfaltiger gerade in der früheren Zeit ihre Bestimmung gewesen war (s. Gesenius, thes. 3, p. 762.), desto strenger wird nunmehr die Einheit ihres Zweckes, Aufenthaltsort des mit dem Cultus beschäftigten Priesterpersonals zu seyn, hervorgehoben. So sind jene Cellen auch ein Denkmal des neu erwachten, lebendigen Eifers für den Dienst Jehovas und wahrhaft seiner Ehre geweihet. Die hier gelieferte Beschreibung läfst uns keinen Zweifel an der Identität der Cellen mit den obigen. Sie befinden sich ausserhalb des inneren Thores, sie dehnen sich in den beiden Richtungen nach Norden und nach Osten hin aus; vgl. Vs. 19. „hundert Ellen nach Osten und nach Norden.“ Jene unbestimmte Angabe können wir nun aus unsrer St. näher dahin ergänzen, dafs sowohl zur Seite des Nordthores als des Ostthores solche Cellen befindlich waren. Das erstere Gebäude war bestimmt „für die Sänger im innern Vorhofe“, die dort ihren Dienst hätten. (Das בחצר הפנימי scheint mir nothwendig auf diese Weise mit שִׁרִים verbunden werden zu müssen. Denn die Auffassung: „in der nächsten Umgebung des innern Vorhofes“ ist, wenn auch die Cellen zu demselben im weiteren Sinne gehörten, doch hier wegen des vorangehenden מחוצה וגו׳ unpassend). Die Vorderseite dieser Cellen ging demgemäfs gegen Süden d. h. nach dem inneren Vorhofe selbst zu. Vs. 45. heifst es nunmehr: die Celle, deren Richtung gegen Süden gehe, sey für die Priester, welche den Dienst des Hauses, משמרת הבית besorgen, bestimmt. Eine allgemeinere Angabe, des Folgenden

wegen nöthig. In diese Cellen gehören nämlich überhaupt alle die mit der Besorgung der heiligen Dinge beschäftigten Mitglieder der Priesterschaft, namentlich die Sänger. In die östlichen Cellen gehörte speziell nach Vs. 46. die mit dem Dienste am Altare beauftragte auserwählte Priesterschaft, die Söhne Zadoks (s. darüber 43, 19; 44, 15.). Sie sehen nach Norden, denn hier ist der Ort, wo die Opfer geschlachtet werden sollen (Vs. 38—43.). „Was aus dem Nordthor zu dem Brandopferaltare gebracht wurde, konnte man aus einem Quartier, dessen Fronte nach Norden ging, am besten übersehen.“ Böttcher. Das im Osten liegende Cellengebäude ist also seiner Lage und Bestimmung nach das ausgezeichnete, besonders heilige.

Nach dieser Auffassung scheint sich unsere sonst sehr schwierige St. am einfachsten zu erklären. Anderweitig hat man sich hier in eine Menge von Conjekturen und Hypothesen verwickelt. Böttcher, welcher alles aufbietet, um hier zwey von den früher erwähnten verschiedene Cellengebäude zu rechtfertigen, corrigirt zuerst שער הקדים in שער הדרום, sodann das לשכות שרים in שתים “ל und verdächtigt ausserdem מחוצה!! Eben so willkührlich verfährt Ewald. Ein solches Verfahren richtet sich selbst am meisten.

47. Die Schilderung der Vorhöfe beendend fügt der Prophet noch die allgemeine Maafsbestimmung für den Priestervorhof hinzu, welcher ein regelmäfsiges Quadrat (s. darüber zu 42, 16 ff.) bilden soll, von 100 Ellen an jeder Seite. Die Worte: „und der Altar war dem Hause gegenüber“ sind nicht blofs veranlafst durch Vs. 46., sondern bezeichnen auch die Wichtigkeit des Altars für den ganzen Platz. Derselbe ist das wahre Centrum desselben, und vermittelt den Vorhof mit dem Hause, dem Heiligthume selbst. So bilden die Worte zugleich einen Uebergang zu der Schilderung des Tempelhauses.

---

48. 49. Zu dem Hauptgebäude selbst herantretend schildert Ez. zunächst die Vorhalle. Verhältnifsmäfsig geht die Darstellung über diese sehr kurz hinweg. Es findet sich Nichts, worin sich die Vorhalle irgendwie wesentlich von der schon ohnehin prächtigen Salomonischen unterschiede. Daher es hier genügte

nur kurz die wichtigsten Angaben aufzuführen. Die Fronte der Vorhalle beträgt 20 Ellen, womit 1 Regg. 6, 3. übereinstimmt. Abweichend kann schon dieser Harmonie wegen nicht eigentlich die zweyte Angabe rücksichtlich der Breite seyn, sofern 1 Regg. 6, 3. 10 E., hier aber 11 E. dafür angegeben werden. Zwar hat man auch hier zu corrigiren versucht, wie schon die LXX. δώδεκα (lect. var. δέκα) lesen. Allerdings kann eine solche Aenderung hier gerade durch ihre Leichtigkeit sich empfehlen (שתי עשרה für עשתי עשרה). Doch erscheint auch diese Emendation nicht ganz passend, da die Proportion der Länge und Breite, wie sie im Salomonischen Tempel bestand, eine angemessenere zu seyn scheint. Darnach dürfte auch hier eine blofse verschiedene Berechnung stattfinden, wie schon Sturm, sciagraph. p. 91. meinte: undecim cubitorum, vel ab initio postis decem. Nam ab initio postis praecipue latitudo numeranda est. Will man dagegen sich mit einer Emendation helfen, so bleibt kaum etwas anderes übrig als עשתי zu streichen, was gewaltsam ist. — Keiner Emendation bedarf es bei Vs. 48., wo die aufgeführten Maafse des Eingangs-Thores und deren Einfassung auf 16 E. bestimmt werden, da es nicht nöthig ist, dafs diese der ganzen Fronte von 20 E. Vs. 49. entsprechen, die Lesart der LXX. aber, wornach dem Thore selbst 14 E. zugetheilt werden, sichtlich auf blofser Gleichmacherei beruht. Mit Unrecht nimmt Böttcher שער hier von einem „immer offenen, weiten, und von Säulen eingefafsten Thore, keiner Thüröffnung mit Thürflügeln", indem er von der falschen Voraussetzung ausgeht, die alte Vorhalle habe kein eigentliches Thor gehabt; vgl. dagegen Keil, a. a. O. S. 87. — „Und mit Stufen (versehen), auf welchen man hinaufstieg." Es läfst sich nicht läugnen, dafs das אשר hier sehr unbequem ist. Wie sehr schon die alten Uebersz. hier schwankten, bezeugt Hieronymus. Dabei ist aber nicht zu übersehen, dafs es auch unserm Masorethischen Texte nicht an bedeutenden äussern Auktoritäten fehlt (wie Targum, Peschito, die „prima editio Aquilae" bei Hieron. u. a.). Die einfachste Emendation ist die Verwandlung des אשר in עשר, wie schon J. D. Michaelis meinte mit der Bemerkung: „Die Zahl der Stufen vermehrte sich also, der Eingang zum äusseren

Vorhofe hatte sieben, der zum innern acht, und der zur Halle des Tempels zehn Stufen.“ Vgl. auch Keil, S. 88. — Die zwey Säulen, welche an der Thüreinfassung sich befanden, entsprechen ebenfalls den bekannten Salomonischen Jachin und Boas; doch ergiebt sich aus unsrer St. nichts Näheres über die sehr streitige Bauart derselben; s. darüber Keil, S. 81 ff.

Cap. XLI.

1—4. Das Tempelhaus selbst. Der Prophet wird zuerst in das Innere des Heiligen geführt. Hier sieht er die hervorstehenden Wandfelder zu 12 Ellen; dann das Thor 10 Ellen breit mit zwey Seitenwänden zu je 5 Ellen. Länge und Breite des Heiligen sind dann angegeben zu 40 und 20 E. wie im Salomonischen Tempel. — Besondere Schwierigkeit machen dabei die Worte רחב האהל. Man hat denselben vielfach eine ganz unerweisliche Bedeutung aufzudrängen versucht. Noch Gesenius thes. I, p. 32. bemerkt: אהל in specie de templo, wofür dann unsre St. als alleiniger Beleg citirt wird. Böttcher nimmt es in dem Sinne von Zeltgewänden d. i. Vorhängen, scheint aber selbst das Gewaltsame seiner Deutung empfunden zu haben, indem er als letztes Auskunftsmittel vorschlägt, die Worte רחב אהל für ein späteres Glossem zu halten. Ewald will für אהל lesen אול. האהל, ἡ σκηνή kann nur das vorzugsweise so genannte, das heilige Zelt des Bundesvolkes seyn (vgl. z. B. 1 Regg. 1, 39. 2 Chron. 5, 4. Hebr. 8, 5.). Freilich bleibt auch in diesem Falle noch eine mehrfache Auslegung möglich (s. Rosenm.). Am wahrscheinlichsten scheint mir dabei folgende Annahme. Der Prophet macht mit den Worten רחב האהל auf die Breite des alten heil. Zeltes aufmerksam. Hier finden wir, dafs die acht auf seiner Breitenseite befindlichen Bohlen, jede von 1 1/2 Ellen Breite, zusammen 12 E. ausmachten, wovon jedoch auf den inneren Raum nur zehn Ellen kommen, denn die weitere Elle auf jeder Seite deckte die darauf stofsende Kante oder Dicke der Bohlen der Langseite, welche Dicke nämlich eine Elle betrug (Exod. 26, 16—22. Bähr, Symbol. I, S. 56.). Eine doppelte Analogie hatte also der Ezechielische Tempel mit

der Stiftshütte, in Bezug auf die Maafse, die zehn Ellen breite Thür, die 12 Ellen breiten Wandfelder, jene der inneren, diese der äusseren Stiftshütte entsprechend. Wenn nun der Prophet sagt: „das ist die Stiftshütten Breite", und dieſs in die Mitte jener Bestimmungen einschiebt, so scheint er damit die Wiederaufnahme jener alten heiligen Maafsbestimmungen bezeugen zu wollen. Ihnen entsprechen dann die 40 und 20 Ellen für das ganze Heilige, wie die allbekannten Maafsbestimmungen beim Salomonischen Tempel sich fanden. Der Gedanke würde demnach hier dieser seyn, dafs in dem Heiligthume wie es der Prophet jetzt schauet die Erinnerung sowohl an die einstige dem Volke von Gott gegebene Stiftshütte wie an den Tempel lebendig erwacht, der neue Tempel gleichsam die Identität beider ihm vorangegangener Heiligthümer, ihre Vollendung ist. Man kann nicht läugnen, dafs auch darin eine gewisse Künstlichkeit liegt, diese aber dürfte gerade bei einem Propheten wie Ezech. und in einem Stücke, wie das unsrige am wenigsten befremden. Vgl. auch zu Vs. 3.

Das Allerheiligste stimmt ebenfalls in seinen 20 E. Länge und Breite mit dem Salomonischen Tempel überein. Neu angegeben sind noch die Maafse der Thüre (vgl. Winer, Real-WB. 2, S. 669.). Die Einfassung derselben beträgt 2 E., die Thüre selbst 6 Ellen, die ganze Breite derselben 7 E. Um diese Zahlen mit den 20 E. (Vs. 4.) für die ganze Breite des Allerheiligsten in Einklang zu bringen, wollen Villalpandus u. a. das רחב חמתרת erklären von den beiden Seiten der Thüre, also von zweymal sieben Ellen. Böttcher und Ewald lesen für רחב geradezu nach dem Vorgange der LXX.: כתפות. Allein dagegen spricht schon, dafs dann doch nach der constanten Schreibweise Ez.'s ein מסה — — ומפה, von der einen und von der andern Seite, zu erwarten stände. Sodann ist jene Rechnung selbst nicht zu billigen, da allerdings die beiden Seitenwände und die Thüre selbst dann zusammen 20 E. ausmachen, aber das איל ungerechnet bleibt oder zu den כתפות mitgerechnet werden müfste. Je unzulässiger dieses ist, da alsdann von der Einfassung der Thüre sicher auch nicht die Rede gewesen wäre, und die Conjektur als solche schon viel zu willkührlich erscheint,

desto entschiedener mufs hier angenommen werden, dafs auch an unsrer St. ähnlich wie Vs. 1. der Prophet die beiden Zahlverhältnisse 6 und 7 als besonders wichtig hervorheben will, als Grundzahlen für die Dimensionen des Tempels und eines so heiligen Theiles insbesondere. Beide Zahlen finden sich an der Thüre vereinigt. Rechnet man den blofsen Eingang, so sind es 6 E., rechnet man dagegen die Breite derselben mit den dazu gehörigen Thürpfosten, welche also zu einer halben Elle zu bestimmen sind, so erhält man 7 Ellen. — „Und er ging in das Innere", nicht: „er führte mich in das I.", wie Vs. 1. In das von Niemandem, auch nicht von dem Priester zu betretende Allerheiligste (Levit. 16, 2.), geht auch hier nur der Engel und ruft aus demselben dem Propheten die Maafse zu. Vor (אל פני) dem Grofsraum des Tempels, „weil der ins Allerheiligste eingetretene Führer (Vs. 3.) nach der Längenmessung desselben wieder umgekehrt ist und nun die Breite statt an der Hinterwand, vielmehr unter den Augen des Propheten, vor dem Tempelraume hin gemessen hat, mit dessen Länge und Breite die des Allerheiligsten übereintraf, vgl. 2 Chron. 3, 8." Böttcher.

Uebersehen wir nun diese Schilderung des Tempelhauses, so zeigt sich auch hier wieder eine merkwürdige Eigenthümlichkeit derselben. Auffallend ist zunächst die Kürze, mit welcher gerade dieser Punkt vom Propheten behandelt ist. Während der ganzen Umgebung des Tempelhauses die gröfste und sorgfältigste Ausführlichkeit gewidmet wird, begnügt sich Ez. hier mit wenig Vss. und sofort eilt seine Darstellung wieder zu den äusseren Bekleidungen, Umgebungen und Verzierungen desselben. Dies kann nicht zufällig seyn: vielmehr mufs sich auch in diesem Verhältnisse die Grundidee herausstellen, welche der Prophet bei seiner Darstellung verfolgt. Vergleichen wir ferner unsern Abschnitt mit andern verwandten Darstellungen, so tritt der Contrast hervor, in welchem die prophetische Beschreibung zu der alten gesetzlichen Exod. 25 ff. steht. Im umgekehrten Verhältnisse geht nämlich diese letztere von dem Adyton als dem eigentlichen Kerne des ganzen Heiligthumes aus: statt dessen tritt hier der Vorhof mit einer ganz besondern Bedeutsamkeit hervor. Sodann erscheint das Tempelhaus selbst verändert. In das Heilige sowohl als in das Allerheiligste führen bei Ezech. zwey Thüren, 41, 2.

3. 23. 24. Mit Recht hat man bemerkt (s. Vatke, bibl. Theol. I, S. 340.), dafs Ez. nur diese Flügelthüren kenne und keine Vorhänge. Endlich fehlt dem Adyton sein wesentliches ehemaliges Bestandtheil, wodurch es gerade seinen heiligen Charakter erhielt: der Bundeslade geschieht nirgends bei Ez. auch nur die leiseste Erwähnung, wie denn auch fast eben so unberücksichtigt die heiligen Geräthe des Heiligen bleiben.

Wie erklären wir nunmehr diese Erscheinungen auf genügende, sie alle gleichmäfsig berücksichtigende Weise? Fanden wir in der Schilderung der Vorhöfe die neue Gestaltung der alten Gemeinde dargelegt, so erhellt daraus die enge Beziehung des neuen Tempelhauses zu diesen seinen Umgebungen. Unter einem neuen Volke will Jehovah wohnen: so mufs er es denn auch wenn auch in einer der früheren analogen, aber doch auch wiederum neuen Weise. Das wesentlichste und dringendste Erfordernifs dieser neuen Einwohnung Jehovas in Mitten des Bundesvolkes ist die Umgestaltung der Gemeinde Gottes: daher die Wichtigkeit und hohe Bedeutung, welche für den Propheten die im alten Bunde sonst viel weniger bedeutenden äusseren Theile des Tempels einnehmen. So schreitet nun die Darstellung fort zur Vorbereitung des eigentlichen Mittelpunktes jener Aeusserlichkeiten. Nicht mehr in unvollkommener Weise wie im alten Heiligthume, sondern im vollen Glanze seiner Herrlichkeit will sich Jehovah kund geben; 43, 1 ff. Das Innere des Tempels steht leer da, harrend auf den Einzug Jehovas, bis er komme es auszufüllen mit seiner Herrlichkeit. Es ist derselbe Tempel, aber die Vorräume desselben sind andere geworden, um ein ungleich zahlreicheres Volk zu fassen und alle Anstalten und Einrichtungen hier bezeugen die Treue und den Eifer, womit man den Herrn sucht und ihm dient. Der ganze heilige Tempel-Umfang ist ein קדש קדשים geworden: das Ganze mit allen einzelnen Theilen tritt dadurch in eine höhere, seine wahre, vollendete Würde und Bedeutung ein. In diesem Tempel hat dann die Bundeslade keinen Platz: an ihre Stelle tritt vielmehr die volle Offenbarung der göttlichen Schechinah. So schliefst sich Ezech. enge an seinen Vorgänger Jeremias an: in der düsteren Voraussetzung des nahe bevorstehenden Verlustes der heiligen

Lade *) tröstet derselbe bereits mit herrlicher Verheifsung das Volk: das was vom natürlichen Standpunkte aus ein unersetzlicher Verlust zu seyn schien, will Jehovah durch eine ungleich majestätischere Selbstoffenbarung ersetzen, vgl. Jerem. 3, 16. und Hengstenberg, Christol. 3, S. 520 ff. Dieſs führt Ez. nur weiter in seiner Weise aus. Bei aller noch so engen Anschliessung an die Alttestamentl. Formen zeigt doch der freie selbstständige Gebrauch, welchen der Prophet von ihnen macht, wie wenig Werth er ihnen als bloſsen Formen beilegt, wie klar er das Wesen derselben durchschauet. Das Wesen aber ist hier die vollendete, absolut wahre Besitznahme Jehovas vom Tempel, und ein dieser Idee durchaus entsprechendes, ihrer würdiges Volk des Herrn.

Fassen wir so die Idee des neuen Heiligthums, so wird sich auch ergeben, daſs es für denselben keiner Vorhänge bedurfte. Jedes Hinderniſs für den Einzug Jehovas in sein Heiligthum muſs hinweggeräumt werden. In die geöffneten Thüren will der Herr zu seinem verlassenen Wohnsitze wieder eingehen. Wie schon im Salomonischen Tempel bei feierlichen Gelegenheiten die Thüren geöffnet wurden (s. Keil a. a. O. S. 78.), so vor allen bei dieser gröſsten aller Solemnitäten. Auch die besondere Bedeutung der Vorhänge kommt hier in Betracht, um ihre Uebergehung bei Ezech. vollkommen begreiflich zu finden. Die Namen derselben, deren constante Unterscheidung zugleich dafür spricht, daſs die daran sich knüpfende Idee streng festgehalten wurde, bezeichnen zugleich ihr Wesen, ihre Bestimmung **). Der erste Vorhang, מָסָךְ, die Verhüllung, den Schleyer genannt, diente dazu, die res sacrae dem profanen Anblicke zu entziehen, sie aus ehr-

*) An einen früher bereits erfolgten Verlust der Bundeslade, über welchen sich der Prophet geheimniſsvoll ausdrücken soll (s. Movers, üb. d. Chron. S. 138 ff. Hitzig z. Jerem. S. 28 ff.) zu denken, ist gar kein Grund vorhanden.

**) Die Behauptung Vatkes, S. 340., daſs der vorexilische Tempel überhaupt keine Vorhänge kannte, streitet mit der entschiedensten Erklärung der historischen BB.; s. 1 Regg. 8, 8. 2 Chron. 5, 9. Keil, a. a. O. S. 75 ff. 158 ff.

furchtsvoller Scheu zu verdecken und zu verhüllen; der zweyte פרכת die Scheidewand, die Trennung sonderte den eigentlichen Sitz der Gottheit von der Priesterstätte scharf ab und constituirte sonach den gesetzlichen Abstand des Menschen von Gott in äusserlich symbolischer Form. Sie gehörten daher recht eigentlich zu der Unvollkommenheit des alten Heiligthumes. Bei Ezech. würden sie die Idee der wahren Gemeinschaft, in welcher Gott jetzt mit seinem Volke steht, die Innigkeit dieser Verbindung beeinträchtigt haben und bleiben daher gänzlich unberücksichtigt.

5—11. Zur Verschönerung und Pracht des Salomonischen Tempels gehörten auch die Anbaue, mit denen das Tempelhaus selbst umgeben war, die צלעות, Seitengemächer, welche sich als ein eigenes Gebäude in drey Stockwerken auf drey Seiten des Tempels erhoben (vgl. 1 Regg. 6, 5 ff.). Der Gebrauch dieser Gemächer wird im A. T. nur beiläufig angegeben. Man bewahrte in denselben Tempelgeräthe, Priesterkleidungen und andere heilige Gegenstände (vgl. 1 Regg. 7, 51. 2 Regg. 11, 10. 2 Chron. 5, 1.), wozu der Ort als ein vorzugsweise geschützter besonders geeignet war. Doch wird bei Ezech. dieser Zweck gar nicht angegeben. Fassen wir vielmehr die Schilderung selbst ins Auge, so tritt uns hier wieder zunächst die deutliche Tendenz des Propheten entgegen, diesen neuen Anbau noch viel sorgfältiger anzugeben, als er im alten Tempel beschaffen war. Er soll in der schönsten Proportion zu dem Heiligthume selber stehen, ganz desselben würdig seyn und durch diese seine Beschaffenheit die Würde, Heiligkeit und Hoheit des Gebäudes, welches er unmittelbar umgab, hervortreten lassen. In dieser Beziehung ist die Vergleichung mit 1 Regg. l. c. hier von besonderem Interesse, sofern die Absicht Ez.'s deutlich überall hervortritt, das Vollendete an die Stelle des noch Mangelhaften und Unvollkommenen im alten Tempel treten zu lassen.

5. Die Dicke der Mauern des eigentlichen Tempelgebäudes wird hier zu 6 Ellen bestimmt. Diese Dicke entspricht den, oder vielmehr übertrifft die colossalsten Bauten des Alterthums, und wie dick man sich auch die Mauern des Salomon. Heiligthums

denken mag (eine genaue Angabe darüber fehlt in den historischen BB.), so führt doch Nichts über eine Dicke von 4 Ellen hinaus; s. Keil, a. a. O. S. 53. Wären dieselben noch dicker gewesen oder gar wie hier angegeben wird, 6 Ellen, so würden die Referenten in den Könn. und der Chron. gewifs eine solche Merkwürdigkeit nicht unerwähnt gelassen haben. — Die Breite des Anbaues an der Seite betrug vier Ellen. Statt dessen erscheint 1 Regg. 6, 6. 5 Ellen. Man darf aber deſshalb nicht etwa an dieser St. die Zahl ändern wollen oder ihre Richtigkeit bezweifeln, s. Böttcher, S. 343. Die Aenderung, welche Ez. vornimmt, ist auch hier eine absichtliche. Die 4 E. passen in die Gesammt-Proportion des Tempels, wie sie später (Vs. 13.) angegeben wird. Auch soll wohl dadurch das Verhältniſs des Tempelgebäudes zu jenem Anbau schärfer in die Augen springen. Die Zusammenstellung der 6 E. und der 4 E. ist dann nicht zufällig, sondern bildet eine Art von Contrast. Nicht einmal die Breite oder Dicke der Mauern erreicht die Breite des ganzen Seitengemaches.

6. Sehr wahrscheinlich ist die Emendation Böttchers, welcher für שלוש ושלשים פעמים lesen will: שלשים ושלוש פ׳. Einmal nämlich ist bei einer solchen Zahlangabe die Umstellung leicht erklärbar. Sodann findet so das sonst sehr auffallende פעמים seine gute Erklärung. Endlich hat auch der so entstehende Sinn seine Bewährung in sich selber. Dreifsig Zimmer als eine runde Zahl sollen dreymal gezählt werden, nämlich zu drey Stockwerken (Vs. 7.). So erscheint die Dreyzahl als die das Ganze beherrschende Zahl. Drey Seiten des Tempels entsprechen den drey Stockwerken und diese wieder den 30 Zimmern. Daſs diese Regularität und genaue Proportion nicht im alten Tempel stattfand, läſst sich leicht nachweisen. Denn wenn hier, wie es am wahrscheinlichsten ist, die Länge eines jeden Zimmers 5 Ellen betrug, so kommen auf jede Seite 36 Zimmer, vgl. Keil, S. 56., was minder passend unserm Propheten erscheint.

„Indem sie gehalten waren, doch nicht gehalten durch die Wand des Hauses.“ Unrichtig erklärt noch Gesenius, thes. I, p. 68.: ut inter se conjuncta essent s. cohaerent, neque tamen juncta (i. e. inserta) parieti templi. Denn

wenn es auch wahr ist, dafs der Begriff des Haltens, Festhaltens zugleich den des Verbundenseyns enthält, so ist doch אחז in diesem abgeschwächten Sinne noch nicht im Hebr. gebräuchlich geworden. Hier ist noch dazu die gewöhnliche Bedeutung völlig ausreichend und passend. Die Zimmer in den drey Stockwerken waren אחזים gehalten; getragen, doch nicht durch die Tempelmauer, nämlich nicht anders als wie es schon beim Salomonischen Tempel der Fall war. Man vgl. 1 Regg. 6, 6.: „denn Absätze machte er dem Hause ringsum, so dafs sie nicht faßten, hielten die Wände des Hauses.“ Die מגרעות in Absätzen aufgeführte Mauern dienten zu Trägern des Seitengebäudes, sofern auf ihnen die Balken desselben auflagen — ein Umstand, den der Prophet um so mehr hervorhebt, da, wie Keil S. 52 ff. bemerkt, „diese Verjüngungen durch Absätze gemacht waren, damit die Balken nicht in die Wände des Heiligthums eingriffen, wodurch gegen die Heiligkeit des Heiligthums wäre verstofsen worden.“ Non perforabunt parietem templi sicut caeterae extremitates trabium depressarum, quae infiguntur parieti alto, quae perforant parietem et quarum extremitates infiguntur foraminibus. Jarchi. Während also darnach einerseits das Heiligthum als der Träger jenes Anbaues erscheint, als das Fundament, der Grund seines Bestehens, so wird doch andrerseits jede falsche Vermischung beider sorglichst vermieden, und gerade der Abstand, in welchem das Heiligthum und jener Anbau von einander stehen, mufs sich in der Bauart bemerklich machen.

7. Der Prophet hebt hier das Eigenthümliche des Anbaues hervor, wodurch sich derselbe von gewöhnlichen Häusern und ihrer Einrichtung unterschied. Dahin gehört einmal die Erweiterung der Zimmer von Stockwerk zu Stockwerk, wegen der abnehmenden Seitenmauer (s. Vs. 6. und 1 Regg. 6, 6.); sodann die zu jenen Stockwerken hinaufführende Treppe, welche nicht wie bei den Häusern gewöhnlich so angebracht war, dafs man von aussen ohne das Mittelstockwerk zu berühren unmittelbar in das Obergemach (עליה) gelangen konnte (s. Winer, Real-WB. I, S. 548.), sondern als innen angebrachte Wendeltreppe vom untern Stock zum mittlern und obersten führte. Die Erklärung des Einzelnen bietet aber hier manche Schwierigkeit dar. „Und

es fand eine Erweiterung und eine Windung statt je weiter nach oben desto mehr an den Zimmern, denn eine Wendeltreppe des Hauses lief nach oben hin ringsum an dem Hause; darum fand eine Erweiterung des Hauses nach oben statt, und so stieg man vom untern Stocke bis zum obersten hinauf in das Mittelstockwerk hinein." Die Verba רחבה und נסבה sind, wie Böttcher mit Recht bemerkt, nicht auf קיר Vs. 6, sondern nach "רחב לב gleich nachher und 1 Regg. 6, 6. nothwendig auf die innere Raumerweiterung der צלעות zu beziehen, wovon es nun impersonell heifst: „es erweiterte sich"; vgl. Ewald, Gr. §. 552. In den Verbis tritt der Begriff der Substantiva רחב und מוסב mithin schon ganz hervor. Eine Breite und eine Wendung fand statt. Dieſs verkennt Böttcher und dringt deſshalb dem נסבה die ganz unerweisliche Bedeutung auf: es verwandelte sich, veränderte sich in der Gestalt und Richtung. מוסב ist hier nur Umgang, Wendeltreppe, wofür 1 Regg. 6, 8. לולים gebraucht ist. Jener Ausdruck scheint der jüngere, allmählig erst aufkommende zu seyn, wenigstens hat der Chald. auch 1 Regg. l. c. das לולים wiedergegeben durch מסבתא, vgl. Buxtorf, lex. Talm. p. 1416. Auf beides bezieht sich nun auch das doppelte למעלה (vgl. Deuter. 28, 43. und Gesenius, Lehrgeb. S. 828.): immer höher und höher d. i. je höher desto mehr fand theils eine Erweiterung der Gemache (לצלעות) statt, vermöge der מגרעות, 1 Regg. 6, 6, theils stieg die Wendeltreppe in derselben Weise immer höher nämlich על עליונה, bis aufs höchste Stock hinauf. — Das etwas dunkle נסבה wird noch näher erklärt durch: כי מוסב־הבית וגו", eine Wendeltreppe für das ganze Haus, die nicht bloſs zu Einem Stockwerke führte. Die Wendeltreppe muſs nämlich, wie aus I Regg. 6, 8. hervorgeht (s. Keil, S. 59 f.), nur inwendig im Hause, in den Zimmern selbst angebracht gedacht werden. Dieselbe muſs ferner als immer gröſsere Umkreise beschreibend aufgefaſst werden, so daſs die Erweiterung der Zim-

mer und des Raumes für die Treppe in einem adäquaten Verhältnisse zu einander standen. Hieraus erklären sich allein genügend die Worte: „darum (d. i. wegen dieser Beschaffenheit der Wendeltreppe) erweiterte sich auch das Haus nach oben hin.“ Endlich heifst es: und also war das Unter-Stock, dafs man (nämlich von da aus) hinaufsteigen konnte u. s. w. Die mehrfach vorgeschlagene Emendation מן für כן ist eine blofse Erleichterung, die um so unpassender ist, als das התחתונה mit besonderem Nachdruck hervorgehoben werden soll: und so war das untere Stockwerk beschaffen, eingerichtet, nämlich dafs die dort in demselben angebrachte Wendeltreppe zu beiden andern Stockwerken hinaufführte. Diese Treppe führte zum mittleren Stock, לתיכונה und dann על-העליונה. Hier bezieht sich תיכונה nothwendig auf das mittlere Stockwerk, anders jedoch 1 Regg. 6, 8., wo es von dem mittelsten Zimmer (צלע) des (untern) Stockes verstanden werden mufs, s. Keil, S. 59.

8. Wie sich denn in mehrfacher Beziehung dieser Anbau vor dem früheren auszeichnen soll, wird nun noch in mehreren Punkten herausgestellt. Zunächst unterscheidet sich derselbe durch seine Höhe. Nach 1 Regg. 6, 10. betrug die Höhe eines jeden Stockwerkes 5 Ellen. Hier wird demselben statt dessen eine Ruthe, 6 E. beigelegt. Ich sah an dem Hause die Höhe ringsum, die Fundamente der Zimmer waren eine volle Ruthe, sechs Ellen bis an die Kante“. Nach Angabe der Breite und Einrichtung der Zimmer (Vs. 5—7.) spricht Ez. von ihrer Höhe. מיסרות im Keri erklärt durch מוסרות vgl. Jes. 12, 5.). Die Fundamente der Zimmer sind nichts anders als die Böden, worauf sie ruhen, also Bezeichnung der einzelnen Abtheilungen der Stockwerke durch ein immer neues Fundament, wofür der eigentliche Ausdruck יצוע 1 Regg. 6. gebraucht ist. Hier entspricht also ganz die St. 1 Regg. 6, 10.: ויבן את-היצוע על-כל-הבית חמש אמות קומתו. Das אצולה ist auf keinen Fall nähere Bezeichnung der Elle (etwa: bis ans Armgelenk, vgl. S. 183 ff.), welches hier ganz unstatthaft wäre und wogegen 40, 5. spricht, sondern wie es der Context

verlangt, nähere Bestimmung des מיסדות הצ׳ אציל. ist demnach hier ein architektonischer Ausdruck und bezeichnet am wahrscheinlichsten die Kante, den Punkt, wo ein Stockwerk aufhört und das andere gleichsam als ein neues Glied am Körper, ein Gelenk beginnt. — Der Vs. hat übrigens vielfache Auslegungen erfahren. So denkt z. B. J. D. Michaelis an die Wölbung des Daches, Eichhorn an eine Einfassung oder ein Geländer rings um das flache Dach des Tempels. Vor diesen Erklärungen hat einen entschiedenen Vorzug die Böttchers, welcher eine Substruktion unter dem ganzen Gebäude (auch dem Tempel), eine Erderhöhung, welche eine Ruthe betrug, hier findet. Zur Empfehlung dieser Ansicht läfst sich zwar manches sagen, obgleich die Gründe Böttchers dafür nichts eigentlich zwingendes haben. Dagegen spricht für die ältere Ansicht a) der Zusammenhang mit Vs. 7., wornach vom Hinaufsteigen zu den einzelnen Stockwerken zuletzt die Rede war; b) dafs auch Vs. 9. noch von der Beschaffenheit der Gemächer selbst die Rede ist; c) die Beziehung auf die Beschreibung des Salomonischen Tempels; d) der Umstand, dafs diese Erhöhung gerade hier bei dem Seitengemache erwähnt ist und nicht bei dem Tempel selbst, wozu bei 40, 49. die beste Veranlassung war und wo allerdings auch von einer solchen die Rede ist.

9. 10. Die Breite der Aussenwand beträgt 5 Ellen und steht also in schönem Verhältnisse zu der 6 Ellen breiten Tempelwand, Vs. 5., als der wichtigeren und heiligeren, Vs. 6. Viermal so breit (20 E.) ist aber der freie Platz zwischen dem Seitenbaue und den Cellen des Vorhofes, so dafs auch hier die gehörige Distanz wieder den Abstand in Bezug auf die Heiligkeit beider Gebäude scharf hervortreten läfst. Das אשר מנח erkl. der Chald. gut: אתר שביק, locus relictus.

11. Mit zwey Thüren einem Süd- und Nordthore ist das Gebäude versehen. In dem älteren Tempel befand sich wohl nur ein Eingang zu dem Seitenanbaue, welcher nach 1 Regg. 6, 8. an der rechten oder Süd-Seite des Hauses zum mittelsten Seitenzimmer führte (s. Keil, S. 59.). So will also auch in dieser Differenz unsere Schilderung dem Gebäude eine Auszeichnung vor dem alten verleihen. — Da die 20 Ellen, welche dem freien

Platze auf beiden Seiten des Tempelhauses (Vs. 10) noch nicht hinreichen, um 50 E. auszumachen, welche entsprechend den 50 E. der Gesammtbreite des Tempelhauses (s. unten) zusammen 100 für den ganzen Tempelplatz betragen sollen, so werden hier die noch übrigen 10 E. untergebracht. „Und die Breite des Platzes des Mannach beträgt fünf Ellen ringsum.“ Schwierig sind hier die Worte מקום המנח. Noch Böttcher glaubt sich bei ihnen nur durch die Emendation מרחק helfen zu können. Die LXX.: φωτός, was aber nicht gerade aus abweichender Lesart erklärt zu werden braucht, sondern so wie φῶς für נרך 42, 7. 10. steht in der Bedeutung eines offenen freien Raumes. Theodoret: φῶς — καλεῖ τὸ παρ' ἡμῖν καλούμενον φωτικόν. Vgl. Schleusner, thes. V, p. 493. In einigen codd. (vgl. Villalpand.) findet sich dafür: τόπου εἰς προσευχήν oder ähnl. Vulg.: loci ad orationem. So nach Jüdischer Tradition (vgl. 42, 12. u. das. den Chald.). Die Erklärung von einem Gebetsplatze ist zu speziell und auch nicht recht passend. Doch liegt ihr das Wahre zu Grunde, dafs מקום hier einen bekannten, ausgezeichneten Platz bezeichnen mufs und genügend für die Zeitgenossen des Propheten durch das מקום המנח bezeichnet werden konnte, etwa wie מקום דויד 2 Chron. 3, 1. gesagt ist. Auch im Arab. steht مقام so von bestimmten Plätzen z. B. Gebetsplätzen; vgl. Frähn, cur. exeg. in Nahum. p. 15 sq.

12—14. Auf jenen grofsen Anbau folgt noch die Schilderung eines neuen Gebäudes im Westen des Tempels. Aber eng damit verbinden sich die Angaben über das Tempelhaus, seine Länge und Breite. Recht sichtlich zeigt sich nämlich hier das Bestreben des Propheten das Niedere mit dem Höheren so zusammenzustellen, dafs dadurch beides in seinem rechten Lichte erscheint, jenes aber zugleich durch dieses gehoben wird und einen bedeutungsvolleren Charakter als bisher erhält. Es fragt sich dabei vor allen, was unter der גזרה zu verstehen sey, so-

fern davon das Verständniſs der Stelle wesentlich abhängt. Frühere ganz willkührliche Deutungen des Ausdrucks übergehend, berücksichtigen wir nur die Ansicht, welcher sich Böttcher angeschlossen hat, welchem zufolge darunter der Platz, auf welchem der Tempel selbst stand, der im Norden und Süden desselben befindliche freie Raum desselben, S. 348. zu verstehen ist. Allein schon der Name הַגָּזְרָה paſst hiezu nicht gut. Denn wenn B. diesen Platz einen „gewöhnlich unbetretenen und vermuthlich mit Gittern vermachten“ nennt, so ist dieſs theils bloſse Vermuthung, theils auch so noch nicht hinreichend, um den Namen: locus separationis, separatus gehörig zu begründen. Ferner widerspricht dieser Annahme auch der Text selbst. B. beruft sich zwar auf Vs. 14. wo es heiſst: die Breite des (Tempel) Hauses und der Gisrah betrage 100 E. Allein der hier gerade concise Ausdruck muſs aus dem vorhergehenden Vs. 13. näher erklärt werden. „Und er maſs die Länge des Hauses, 100 E. und die Länge der Gisrah und des Gebäudes und seiner Wände 100 E.“ Es ist hier unter dem Gebäude mit seinen Wänden schwerlich ein anderes als das Vs. 12. genannte zu verstehen, wofür der Zusammenhang zwingend spricht, wogegen B. dieſs läugnen muſs aus freilich ganz unhaltbaren Gründen. Darnach entspricht also die äussere Länge des Tempelgebäudes der Gisrah mit ihrem Gebäude. Beide haben 100 E. Länge, und dasselbe Verhältniſs findet nach Vs. 14. zwischen beiden auch in Bezug auf die Breite statt (vgl. die Summirung bei Böttcher S. 348. und 349.). Nach Vs. 13. gehört also zu der גְּזֵרָה auch das Gebäude, wovon Vs. 12. handelt. Hier heiſst es: „und das Gebäude, welches vor der Gisrah gegen Westen lag, war siebenzig E. breit und die Wand des Gebäudes war fünf E. breit ringsum und seine Länge betrug neunzig E.“ Vergleicht man hiemit das Folgende, so ergiebt sich, daſs der Prophet im Westen des Tempelhauses ein Gebäude sieht, welches im Allgemeinen auch den den übrigen Maaſsbestimmungen entsprechenden Umfang von 100 E. hat. Allein das eigentliche Gebäude hat nur die Vs. 12. angegebenen Maaſse, so daſs ein Raum von 30 E. für die Breite und 10 E. für die Länge übrig bleibt. Dieser Raum oder vielmehr der ganze Platz, auf welchem dieses Gebäude steht, heiſst bei dem Propheten גְּזֵרָה, die Trennungsstätte. Sie beschreibt

im Ganzen ein regelmäfsiges Quadrat, wodurch sie also als wesentlich mit zu dem Ganzen des Baues gehörig bezeichnet wird, während das darauf errichtete Gebäude nur nach unvollkommenen Maafsbestimmungen — ein Zeichen seiner untergeordneten Bedeutung, insbesondere im Verhältnisse zu dem eigentlichen Tempelhause — bestimmt ist. So erklärt sich auch der Name jenes Platzes am besten. גורה ist ein zur Absonderung bestimmter, getrennter Platz. Im Syr. ist ܓܘܪܐ eine Insel, im Arab. stehen die Derivata von einsamen verlassenen Gegenden, Wüsten; vgl. im Hebr. ארץ גזרה terra solitaria, deserta, Levit. 16, 22. (vgl. dazu Schultens, animadvv. philol. und Bernstein, lex. ad chrest. Syr. p. 87 sq.). Nun bildete der hintere westliche Raum des Tempels einen solchen von den übrigen Theilen desselben geschiedenen Platz. Er führte die Namen: פרור, פרורים, פרבר, 1 Chron. 26, 18. 2 Regg. 23, 11., welches ebenfalls einen abgesonderten, getrennten Raum zu bezeichnen scheint *). Daſs man ihn für einen fast profanen, wenigstens kaum zum Tempel gehörigen Ort hielt, geht aus dem Berichte 2 Regg. l. c. hervor, wornach dorthin die abgöttischen Rosse des Manasseh von Josia gestellt wurden. Um so mehr Veranlassung hatte Ezech. für seinen Zweck, diesem Platze wieder seine gehörige Bedeutung und Würde zuzuertheilen und sein rechtes Verhältnifs zu den übrigen Theilen des Tempels herauszustellen. An die Stelle der wie es scheint wenig ehrenvollen Benennung פרור tritt nun der Name גורה, der zwar dem Sinne nach übereinstimmend doch

*) Die gewöhnliche Ableitung von dem Chald. פרי und בר (vgl. noch Winer, lex. p. 788.) ist sicher falsch. Indessen scheint auch die noch von Gesenius thes. 4, p. 1123. statuirte Herleitung aus dem Persischen grofsen Bedenken zu unterliegen und die Etymologie von פרר, פרה mit späterer Aramaisirender Bildung noch am gesichertsten zu seyn. Schon der Syrer übers. das Wort: ܦܪܘܫ, locus separatus; vgl. auch das Arab. فَرَى, fidit, secuit.

für die neue Bedeutung des Ortes selbst nunmehr der angemessenere ist.

15—26. Der Prophet geht nun noch zu den einzelnen Verzierungen und der inneren Ausstattung des Tempelhauses über. Den Uebergang dazu bilden Vs. 15—17., indem noch einmal auf das Verhältniſs jener גזרה zur eigentlichen Tempelstätte Bezug genommen wird. Man erkläre also: „Und so maſs er die Länge des Baues vor der Trennungsstätte, was auf ihrer Hinterseite lag (welche nämlich der Vorderseite genau entsprach, Vs. 14) und ihre Absätze von beiden Seiten hundert Ellen.“ Das folgende: „und der Tempel“ u. s. w. gehört zu dem folgenden und bildet mit diesem bis Vs. 17. Einen Satz. Die אתוקים sind Absätze, mit den Zusätzen לשלשם Vs. 16. oder בשלשים, in dreyfacher Reihe, nämlich über einander, vgl. besonders 42, 3. Diese gehören mit zu dem äusseren Schmucke der Gebäude, wie ihn von hier an der Prophet hervorhebt und erinnert lebhaft an die terrassenförmige Bauart der Babylonier (namentlich des Belus-Tempels, Herod. I, 181. vgl. Hirt, Gesch. d. Baukunst I, S. 145 ff.), so daſs hier ein gewisser Babylonischer Geschmack auf die Vorstellung des Propheten Einfluſs gehabt zu haben scheint. — נגד הסף erklärt Böttcher gut: „quer vor der (jedesmaligen) Schwelle oder Kante hin, so daſs die übergezogenen Bretter (1 Regg. 6, 15.) der Schwelle gleichlaufend gingen.“ שחוף עץ, feiner Ueberzug von Holz, Holzgetäfel. Die Worte bilden das Prädikat zu den vorhergehenden Substantiven: „der innere Tempel u. s. w. waren Holzgetäfel“ d. h. machten gleichsam ein Ganzes, welches durchweg mit feinem Holze überzogen war, aus. So bedarf man nicht der vielfachen Emendationen, welche noch Ewald hier vornimmt. Aber nicht nur so schön geschmückt war dieſs Alles, sondern hatte auch sein gehöriges Maafs, מדות, es bildete die rechten Maafsverhältnisse, wie sie theilweise schon im Vorigen vom Propheten angegeben waren, hier aber nicht weiter ausgeführt werden sollen. Omnia habebant certam suam mensuram, ut nihil non esset optime dispositum; cf. 40, 24. 28; 42, 15; 43, 13. Michaelis. Diese schöne

Beziehung des מרות zu dem שחות עץ darf nicht übersehen werden. Beide Ausdrücke richtig verstanden bestätigen einander und das מרות ist deſshalb unangefochten zu lassen (vgl. dagegen die Conjekturen b. Böttcher und Ewald.). Vor והארץ braucht kein מן" ergänzt zu werden. „Der Boden bis zu den Fenstern hinauf und zwar den bedeckten Fenstern (d. h. den höchsten Fenstern, welche von unten nicht gesehen werden konnten, wie dieſs der Gegensatz והארץ deutlich fordert. Fenestrae templi, quae super pariete speriebantur, ab eodem ita abscondebantur, ut ex atriorum pavimento inferiori videri non possent. „Villalpandus), oberhalb der Eingänge und bis in das innere Haus hinaus und nach aussen hin und an jeder Wand ringsum im Innern und im Aeussern waren die (rechten) Maafse. Die Häufung jener Gegenstände will zeigen, wie nichts übergangen sey, was nicht auf das sorgfältigste eben so wohl verziert als gemessen worden sey.

18—20. Eine nähere Angabe über die Verzierung, wie sie auf jenem Holzgetäfel als Schnitzwerk angebracht ist. Die Symbole sind die Cherubim und Palmen (vgl. zu 40, 16.). Die ganze Umgebung soll in diesen Symbolen den Ausdruck des Lebens und kräftigen Gedeihens an sich tragen, welche die Nähe und Gemeinschaft des Herrn verbreitet. An den Cherubim werden, da nicht füglich die Viergestalt derselben auf dem Schnitzwerk sich darstellen liefs, noch die edelsten Gestalten Mensch und Löwe speziell herausgehoben. Diese sind so angebracht, dafs das eine Gesicht der einen Palme, das andere der anderen zugewandt ist. Das Ganze erhält durch diese Conformität den Charakter einer edlen Einfachheit und wahrhaft erhabenen Pracht.

21. 22. Während alles übrige im Heiligthum sein früheres Aussehen hat (כמראה, gemäfs dem bekannten, d. i. früheren Aussehen. Andere Erkl. des Ausdrucks sind sprachlich nicht zu rechtfertigen), zieht der Altar noch die besondere Aufmerksamkeit des Propheten auf sich. Auch der Räucheraltar ist von Holz (vgl. 1 Regg. 6, 20.) und kommt hier als Schmuck des Heiligen in Betracht. Wie der Prophet ihn ansieht, erhellt aus den Worten: „dieſs ist der Tisch vor Jehovah." Man darf diese Worte

gegen den klaren Context nicht etwa auf den Schaubrodtisch beziehen, obwohl dieser und der Räucheraltar in enger Beziehung zu einander stehen (vgl. 1 Regg. 7, 48.). Vielmehr heifst der Altar hier Tisch. Gerade dasselbe geschieht Mal. 1, 7. 12., und zwar wie dort Marck. bemerkt, ob convenientiam quandam formae et usus, in der Idee des Tisches liegt nämlich die des Vorsetzens, Aufstellens der Speisen und Gaben. Wie daher jene Bezeichnung bei Mal. gewählt ist, weil es sich dort um den Sinn handelt, mit welchem die Priesterschaft gegen Jehovah erfüllt war und der sich in den Gaben aussprach, welche auf den Tisch Jehovas kamen, so hier umgekehrt. Dieser Altar ist ein rechter Tisch würdig vor Jehovah zu stehen. Von den neuen Priestern heifst es nämlich 44, 16.: „sie sollen in mein Heiligthum kommen und meinem Tische nahen, um mich zu bedienen.“ Hier findet eine besonders innige Gemeinschaft Jehovas mit seinen Dienern statt. Jehovah, der Herr ist hier ihnen vereint, damit sie ihn würdig bedienen. Der Altar ist also vollständig in einen Tisch verwandelt. Zu dem Ende ist auch wohl die Veränderung seiner bisherigen Gröfse mit ihm vorgenommen. Er ist hier statt Einer E. (vgl. Exod. 30, 1 ff.) zwey E. lang und breit, und nicht zwey, sondern drey E. hoch.

23—26. Die beiden Thüren am Heiligthum und Allerheiligsten entsprechen den Salomonischen 1 Regg. 6, 34. Jeder Flügel der Thür (דלת) besteht nämlich noch aus zwey Hälften (דלתים), welche drehbar sind, umgeschlagen werden können. „Der Zweck der vielfachen Flügelzusammensetzung ist klar. Man sollte in der 10 Ellen breiten Thüröffnung die 5 E. breiten und wahrscheinlich auch sehr hohen Thürflügel nicht immer aufzuschlagen haben.“ Böttcher. Vgl. auch Keil, a. a. O. S. 75 ff. Auch an diesen Thüren finden sich Verzierungen und zwar ganz dieselben wie an den Wänden, so dafs auch hier vollkommene Uebereinstimmung sich findet. Eine neue Verzierung würde hier angegeben seyn, wenn Ewald Recht hätte, welcher meint עב sey am sichersten = dem Aram. עבא Laub, also Laubwerk. Allein schon der Umstand, dafs auch Vs. 26. noch die gleiche Verzierung aller Theile des Tempelhauses hervorgehoben wird, spricht dagegen. Ferner pafst diese Bedeutung von עב nicht zu

der St. 1 Regg. 7, 6. Sodann spricht auch die Verbindung עב עץ hier für die architektonische Bedeutung von עב. Dieses war von Holz und darum konnten auch nach Ve. 26. jene durchgängigen Verzierungen auf demselben angebracht werden. Sonach ist die Erkl., welche sich schon bei den Targumisten findet: Schwellenstück, Schwellengesimse noch immer die wahrscheinlichste, obgleich die Etymologie des Wortes dunkel ist, s. Gesenius, thes. 4, p. 977.

Cap. XLII.

1—14. Der Abschnitt schliefst sich enge an 41, 26. an. Ueberall erblickt der Prophet dieselben Verzierungen, wie im Innern des Hauses, so auch im Aeussern, und selbst in dem Seiten-Anbaue, den צלעות des Tempels. Von diesen wendet sich der Prophet wieder zu der äussern Umgebung, den Vorhöfen und schildert hier näher die heiligen Cellen. Nach der gewöhnlichen Annahme wird hier ein neues, bisher noch nicht erwähntes Cellengebäude geschildert. Ich glaube indefs, dafs, worauf schon die Art der Verbindung dieses Abschnittes mit dem vorigen führt, man nicht nöthig hat, die beiden hier beschriebenen Gebäude für verschieden von denjenigen zu halten, welche bereits 40, 17 ff. 44 ff. erwähnt sind. Sie werden hier nur noch genauer ihrer Einrichtung, ihrer Bauart sowie ihrer anderweitigen Bestimmung nach geschildert. Auf diese Identität führt schon 42, 1., wo die Art wie das Cellengebäude des Nordens eingeführt wird (אל־תלשכה und אמות המאה, Ve. 2.) eine frühere Erwähnung vorauszusetzen scheint. Sodann passen dazu auch die Angaben über die Lokalität und die Maafsbestimmungen. Das eine Cellengebäude liegt nach Norden (42, 1.), das andere nach Osten (42, 12.). Hier tritt nur noch die nähere Bestimmung des Verhältnisses zu der inzwischen erwähnten (41, 12 ff.) גזרה an der Westseite des Tempels ein. Das nördliche Cellengebäude liegt vor dieser Trennungsstätte (נגד), sofern die letztere den Hinterraum des Tempelgebäudes ausfüllt; das östliche Cellengebäude liegt אל־פני הגזרה, Ve. 10., gerade gegenüber jenem Platze, also östlich. Auch die Maafsbestimmungen kommen über-

ein, sofern hier die Länge nach dem Tempel hin auf 100 E. angegeben wird, nach dem Vorhofe hin dagegen auf 50. (42, 2. 8.). Die eigenthümliche Bauart des Cellen-Gebäudes besteht nämlich darin, daſs es gegen den Tempel hin sich erweitert, so daſs wir also in der Angabe 40, 19. das maximum angegeben sehen. Endlich paſst auch das 40, 19. erwähnte Unter-Thor zu dem von Osten her in das Gebäude führenden, aber an der Spitze desselben, an der einen Seite befindlichen Eingange (42, 12.), so daſs begreiflich wird, wie von diesem Thore an gemessen die Breite des Gebäudes 100 E. vor dem inneren Vorhofe betragen konnte.

Böttcher findet nun hier zwey neue Cellengebäude an der Nord- und an der Süd-Seite des Tempels. Der Unterschied zwischen der Bestimmung נגד הגזרה, Vs. 1. und אל־פני הג, Vs. 10. fällt bei dieser Ansicht ganz weg. Das Wichtigste aber ist, daſs auch diese Böttcher'sche Ansicht sich nur durch Hülfe von Emendationen halten kann, sofern das קרים Vs. 10. geradezu in דרום verwandelt wird, mit Berufung auf das πρὸς νότον der LXX. und Vs. 12. 13. Allein die gerade hier äusserst willkührlich verfahrende Alexandrin. Uebersetzung ist durchaus keine Auktorität und selbst die angezogenen Vss. liefern nicht die mindeste Bestätigung jener Correktur. Denn Vs. 12. ist nur von Thüren an diesem östlichen Cellengebäude die Rede, welche gegen Süden liegen, so daſs Böttcher auch hier wieder zu einer Emendation seine Zuflucht nehmen — selbst gegen die für ihn sonst so gewichtige Auktorität der LXX. — und das כפתחי im Anfange des Vs. streichen muſs. Aus Vs. 13. erklärt sich aber Vs. 12.: die hier genannten לשכות הדרום sind die nach Süden gelegenen Kammern, welche dahin ihre Richtung hatten, sonst aber zu dem östlichen Cellengebäude gehörten, wie denn auch Vs. 13. zur näheren Bestimmung noch das אשר אל־פני הגזרה hinzugesetzt ist, was recht eigentlich die Lage gen Osten bezeichnet, s. Vs. 10. und die Anmk. zu Vs. 12. Es zeigt sich also, daſs Böttchers Conjekturen nicht nur willkührlich, sondern auch für seinen eigenen Zweck noch unzureichend sind.

3. Vor den zwanzig (Ellen), welche nach dem inneren Vorhofe hin liegen. Unter „den zwanzig Ellen"

könnte verstanden werden jener freigebliebene Raum (מנח), der 20 E. breit war, 41, 10. Allein dagegen spricht das אשר לחצר המבנימה. Denn wenn man diese Worte auch mit Ewald übers. wollte: „welche auf den innern Hof stofsen", so würde doch eine solche Angabe als völlig überflüssig höchst befremdend seyn. Es verlangt der Context hier eine eigene neue jener am Tempelgebäude befindlichen entsprechende Breite von 20 E., durch welche der innere Vorhof und das Cellengebäude noch getrennt seyn soll. Dieser freie Platz befindet sich an der einen, das Getäfel (s. zu 40, 17 ff.) des äusseren Vorhofes auf der andern Seite des Cellengebäudes. Es erhebt sich aber in derselben terrassenförmigen Bauart, welche der Prophet bereits früher als zu einem wahren Prachtgebäude gehörig erwähnt hatte, s. zu 41, 17.

4—9. Während nach Vs. 3. ein Gränzraum die Cellen von dem innern Vorhofe scheidet, sind sie auch nach dem äussern Vorhofe zu sorgfältig abgegränzt, zum Zeichen ihrer besonderen Heiligkeit und erhabenen Bestimmung, Vs. 13. 14. Hier umschliefst sie eine eigene Mauer (גדר, s. über den Ausdruck Gesenius z. Jesaia I, S. 234.), welche eigens als חגינה angemessen, ganz entsprechend ihrem Zwecke bezeichnet wird (Vs. 12. s. darüber Buxtorf. lex. Talmud. p. 592. Delitzsch, Jesurun p. 103.). Zwischen dieser Mauer und dem Vorhofe befindet sich ein Gang (מהלך), der zehn Ellen Breite hat. Die Länge desselben aber fällt mit der des Gebäudes an der Seite des äussern Vorhofes und der Mauer zusammen, beträgt also 50 E. Das Gebäude selbst hat nämlich eine doppelte Eigenthümlichkeit der Bauart. Einmal wird dasselbe nach dem äussern Vorhofe zu so schmal, dafs, während es nach dem innern Vorhofe zu 100 E. hat, dort nur 50 E. ihm zugetheilt sind (Vs. 7. 8.). Sodann verengt es sich ebenfalls von unten nach oben zu. Es ist nicht etwa mit Säulen versehen, so dafs es gerade in die Höhe geht, sondern oben sind die Cellen verkürzt, verengt, kraft der Absätze, welche von ihnen fressen (יוכלו, Aramaisirende Form für יאכלו als Fut. Kal. vgl. Böttcher, S. 354.) d. i. Raum wegnehmen (Vs. 5. 6.). Hiedurch entsteht eine Unregelmäfsigkeit

des Gebäudes, welche aber in seiner Idee selbst begründet ist. Es bildet den Uebergang zu dem eigentlichen Heiligthume und dient zugleich für die mit ihren Dienstverrichtungen im Innern beschäftigte Priesterschaft. Die Irregularität des Gebäudes besteht also sehr angemessen der Sache darin, dafs sich sein Raum gegen das Innere zu erweitert. — Mit dieser einfachen Vorstellung scheint aber Vs. 4. in Widerspruch zu treten, namentlich wenn man mit Böttcher übers.: „und vor den Kammern war ein Gang von zehn Ellen Breite ins Innere, ein Weg auf hundert E. Länge.“ Allein auch hier müssen wir zuvörderst auf der Richtigkeit der lectio recepta: דרך אמה אחת bestehen, wofür B. lesen will: ד' ארך א' מאה, schon weil sich das Entstehen jener aus dieser vermeintan ursprünglichen Lesart gar nicht erklären läfst. Wir übersetzen aber nach einer von der gewöhnlichen etwas abweichenden Interpunktion: „vor den Kammern war ein Gang von zehn E. Breite (derselbe welcher an der Vs. 7. erwähnten Mauer lag, also 50 E. lang); ins Innere aber (führte) ein Weg von Einer Elle (d. h. in die Cellen selber) und ihre Thüren gingen gen Norden.“ Das letzte: ihre Thüren gingen gen Norden wirft ein Licht sowohl auf den vor den Cellen hinlaufenden Gang: denn darnach mufs auch dieser im Norden des Gebäudes nach dem äusseren Vorhofe zu gesucht werden, so wie auf das: „ins Innere führte ein Weg von einer E.“, welches sich nun dahin bestimmt, dafs die kleineren nördlichen Eingänge in die einzelnen Cellen gemeint sind.

10—14. Der Prophet erblickt nun das zweyte Cellengebäude. Malerisch beschreibt er die Lage desselben so wie er von der nördlichen Seite nach der Ostseite sich wendet. Das östliche Gebäude stöfst nämlich dann an die Breite der Mauer, Vs. 7., wo der an dem nördlichen Gebäude entlang führende Gang zu Ende war. Beide Gebäude hängen auf diese Weise zusammen. Im Uebrigen stimmt der Bau beider genau überein: daher auch hier nur kurz auf die Beschreibung des ersteren verwiesen wird. „Und gemäfs den Thüren der Cellen, welche nach Süden lagen (war auch) eine Thüre vor der angemessenen Mauer gegen Osten, wo man hineinging.“ Vgl. darüber oben zu Vs. 1 ff. Dafs hier kein neues Cellengebäude gemeint sey, verschieden von dem Vs. 10. 11. genannten, erhellt

schon aus dem כְּפִתְחוֹ וְגוֹ, so wie aus דֶּרֶךְ הַקְּדִים und Vs. 13. Der Vs. erklärt sich ganz aus Vs. 10. und dem Gesichtspunkte, von welchem aus der Prophet, welcher von Norden kommend in das östliche Gebäude eintritt, dort ausgeht. Er tritt in eine Thüre ein gelegen an der Spitze des Weges, welcher von Norden in das östliche Cellengebäude einführte und diese Thür entspricht ganz den von dort aus südlich liegenden Thüren, die zu den einzelnen Cellen führten. Damit aber die Lage des Cellengebäudes nach seiner Himmelsgegend keinem Zweifel unterliege, fügt Ez. das דֶּרֶךְ הַקְּדִים noch in demselben Vs. hinzu, wie in Vs. 13. das אֲשֶׁר אֶל־פְּנֵי הַגִּזְבָּרָה, welches sonst überflüssig wäre, vgl. Vs. 10. Zuletzt macht der Prophet noch auf die Wichtigkeit dieses Gebäudes aufmerksam. Hier ist der Ort, wo die Priester das Hochheilige der Opfer essen sollen (vgl. Levit. 6, 9. 10; 7, 6; 10, 13.); hier sollen sie ihre heiligen Dienstkleider niederlegen (vgl. Levit. 6, 4; 16, 23.). Dazu scheint früher kein bestimmter Ort auserkoren zu seyn, wenigstens nicht bei der Stiftshütte — je mehr aber bereits das Mosaische Gesetz einen zu solchen Zwecken bestimmten Ort für heilig erklärt hatte, desto mehr entsprach es der Idee eines vollkommenen Heiligthumes, dafür einen eigenen Platz auszusondern und ihm das Prädikat heiliger Cellen (כִּי הַמָּקוֹם קֹדֶשׁ) zu ertheilen. Dafs sie zu Priesterwohnungen bestimmt seyen, war schon früher gesagt; daran schliefst sich hier die neue Weisung, dafs daselbst auch die eigentlichen priesterlichen Mahlzeiten gehalten werden sollen; denn dieſs verleiht dem Orte noch den Charakter einer besonders hohen Weihe.

15—20. Nach Vollendung der das Einzelne betreffenden Bestimmungen giebt der Prophet schliefslich den Gesammtumfang des Heiligthums an (vgl. auch 40, 5.). Die wichtigste Frage ist hier, ob bei dieser Maafsbestimmung Ellen oder Ruthen (*κάλαμοι*), deren jede Seite der äussersten Tempelmauer 500 betragen soll, zu verstehen sind. Für Ellen haben sich zuletzt noch Böttcher und Ewald sehr entschieden erklärt. Allein ihre Gründe sind keineswegs haltbar. Was zunächst die Beru-

fung auf die bisherigen Maafsbestimmungen anlangt, so beweisen die Stellen 40, 19. 23. 27. worauf das meiste Gewicht gelegt ist, keineswegs für eine Distanz von 100 Ellen von den äusseren Thoren bis zu denen des inneren Vorhofes (s. d. Anmk. das.). Noch minder beweisend ist die Berufung auf Cap. 45., wo wirklich Ruthen gemeint sind, was mithin für unsere Annahme, dafs auch hier diese Maafsbestimmung gelte, spricht. — Die Annahme von 500 E. an unsrer St. ist hauptsächlich aus dem Bestreben geflossen, den Ezechielischen Tempel mit dem früheren irdischen in möglichst genaue Uebereinstimmung zu bringen. Allein sogar eine solche Ausgleichung ist selbst Böttcher'n nicht gelungen. Da nämlich nach der Angabe des Josephus auf jede Seite des Tempelgebäudes ein Stadium kam (s. Jos. ant. XV, 11, 3.), so stimmen damit immer noch nicht die 500 E. des Ezech. Er möchte deshalb gerne eine kleinere Elle bei Ezech. von 5 Palmen annehmen; oder sich mit der Annahme einer ohngefähren Uebereinstimmung abfinden (S. 291. 362.). Allein dem widerstreitet die ausdrückliche Erklärung des Propheten, 40, 5. 43, 13. Von der dort festgesetzten Elle gehen aber c. 360 Ellen (600 Fufs) auf ein Stadium; s. Uckert, Geograph. d. Griech. u. Röm. I, 2, S. 51 ff. — Das Bestreben B.'s ist aber keineswegs ein neuer Versuch: es hat schon alte Gewährsmänner an den LXX. (πήχεις πενταχοσίους, 42, 17. 20.) und den Talmudisten, welche dem Tempelberge jene Maafsbestimmung zuweisen *). Beides zeigt nur, wie gerne man bereits frühe die Ezech.'schen Angaben mit der Beschaffenheit des nachexilischen Tempels zu combiniren suchte. Es zeugt aber von wenig gesundem kritischen Sinne, dergleichen spätere Ausdeutungen für die ursprünglich prophetische Bestimmung zu halten und sich darauf als eine gewichtige Auktorität zu berufen. — Noch unkritischer aber ist es, in der

*) S. tr. Middoth cap. 2. (t. V. p. 334. ed. Surenhus.): הר הבית היה חמש מאות אמה וגו׳. Es ist unrichtig, wenn L'Empereur z. d. St., Winer, Real-WB. 2, S. 674. u. a. den Talmud mit Josephus übereinstimmen lassen: dieser giebt die reale Gröfse, der Talmud aber eine blofs ideale mit Rücksicht auf Ezech. an.

ganzen St. Vs. 16—20. das קנים im Texte durchweg als „überall falsche Glosse“ zu streichen und so auf freilich sehr bequeme Manier statt der Ruthen Ellen zu substituiren (s. Böttch. S. 277 ff. 355 ff.). Wie das קנים hier in den Text gekommen seyn soll, ist schwer zu begreifen: desto leichter erklärt sich die corrigirende Lesart in der Alexandrin. Uebersetzung bei ihrer in diesem Abschnitt durchweg herrschenden Willkühr. Ueberdiefs ist nicht einmal eine Spur zu entdecken, welche jenes קנים im Texte selbst irgendwie verdächtig macht. Vielmehr was B. bemerkt: „das בקנה המדה wäre nach קנים ganz entbehrlich, könnte aber auch die Glosse veranlafst haben“ spricht am meisten gegen ihn selbst. Denn gerade um hier ein Besonderes, Neues in Bezug auf die Maafsbestimmung sofort anzukündigen, setzt der Prophet jenes בקנה המדה voran und bezeichnet dadurch das Gewicht, welches er gerade auf diese so ausserordentliche Maafsangabe legt *).

Für unsre St., wornach der Umfang des neuen Heiligthums im Ganzen 2000 Ruthen beträgt, findet sich eine treffliche Parallele und Bestätigung in Apocal. 21, 17., der Schilderung der prophetisch symbolischen Mauer des neuen Jerusalems. Wir tragen kein Bedenken, die sinnreiche Ansicht Wieselers (Studd. u. Kritt. 1839. H. 4. S. 1158 ff.) zu der unsrigen zu machen, wornach die Höhenangabe auf 144,000 Ellen bestimmt wird. Auch hier haben wir eine Menge von Varianten, welche auf ähnliche Weise wie die LXX. bei Ez. das scheinbar unstatthafte in dieser Angabe in Verkennung der prophetischen Symbolik beseitigen wollen. „Unsere Mauer, sagt Wieseler, ist also keine wirkliche, sondern eine

*) Auf die Lesart des Kethib: אמות Vs. 16. (für מאות) darf man sich am wenigsten berufen zum Erweise des Gegentheils, obgleich jene Lesart verschieden ihrem Ursprunge nach erklärt werden kann (s. Rosenm.). Am wahrscheinlichsten ist damit ursprünglich nur die Differenz der defektiven oder vollen Schreibung des מאות bezeichnet worden, wie ein ganz ähnlicher Fall Proverb. 13, 20. vorliegt; vgl. auch Meyer, dissert. ad ult. Ez. capp. p. 24.

prophetisch symbolische Mauer. Ihre θεμέλιοι sind ja die 12 Apostel (Vs. 14. und dazu Vs. 19 ff.) und auf diesen θεμελίοις wird die Gemeinde der Gläubigen abgebildet in jenen 144,000 Christen (7, 4 ff.), schön und sicher aufgeführt d. h. ein unbesiegliches Bollwerk und eine unüberwindlich hohe Schutzmauer der Kirche Christi ist die auf dem Grunde der Apostel aufgebauete Gemeinde der Gläubigen, Ephes. 2, 20." Ich mufs selbst einen Schritt weiter gehen und behaupten, dafs der NTliche Apokalyptiker hier wie überhaupt in dieser ganzen Schilderung die Ezechielische Bestimmung vor Augen gehabt habe, und sie eigenthümlich ausführen, so wie ihr eine noch bestimmtere christliche Fassung geben wollte. Während der alte Prophet das alte Heiligthum zu grofsartigem, ungeheurem Umfange sich erweitern sieht, schauet der NTliche Seher noch tiefer in jenen Aufbau der neuen Gottesstadt, ihren ewigen Grund, ihre felsenfeste Dauer. Was in der Apoc. auf die Höhe der Mauer übergetragen ist, drückt Ezech. durch die Höhe des Berges aus, auf welchem der Tempel steht, 40, 2. (vgl. aber auch Apoc. 21, 10.).

Durch die dem Tempel bestimmte Anlage erhält das Ganze die Gestalt eines vollkommenen Quadrates, מרבא, 45, 2. So schon in freilich unvollkommener Weise lag diese Gestalt der Construktion des alten Heiligthumes zu Grunde. Allein bei Ez. erscheint diese Maafsbestimmung erst in ihrer gehörigen Bedeutsamkeit, kraft deren Alles diesen Charakter an sich tragen soll; vgl. 43, 16. 17. 48, 16. 17. Mit der Bedeutung der Vierzahl und des Vierecks hat sich Bähr zuletzt ausführlich beschäftigt (Symbol. I, S. 155 ff.; vgl. auch Keil, a. a. O. S. 139 ff.), doch auf eine Weise, welcher wir unsere Zustimmung nicht geben können. Vier, sagt Bähr, ist die Zahl der Welt als Summe alles Geschaffenen. „Die vier Elemente, die vier Weltgegenden, die vier Zeitabschnitte, bilden die Grundlage aller Ordnung und Regelmäfsigkeit im Universum. In so fern also die Welt die Vier an sich trägt, ist sie geformt, geordnet, geregelt. — Das Viereck ist die Signatur der Regelmäfsigkeit, die vollendetste und schönste Form. Dieses Geordnetseyn giebt der Welt den Charakter der Offenbarung Gottes, als der absoluten Weisheit. Die Vier und das Viereck werden so zur Signatur göttlicher Offenbarung." Diese Ansicht Bährs hängt zusammen mit der ganzen

Auffassung desselben von der Stiftshütte als einer Darstellung der Schöpfung Gottes, wogegen sich sehr begründete Bedenken erheben (s. Hengstenberg, Beitr. 3, S. 636 ff.). Hier hat Bähr noch insbesondere spätere mystische Grübeleien über die Bedeutung der Zahlen bei Ermittelung der alten höchst einfachen Symbolik der Hebräer sich gestattet. Vergebens ist er nämlich bemüht (S. 169 ff.) dem alten Hebraismus eine besondere heilige Bedeutsamkeit der Vierzahl zu vindiciren, wie er sie allerdings in heidnischen Culten und Symbolen nachgewiesen hat. Wenn die Hebräer von vier Ecken der Erde u. s. w. sprechen, so beweiset dieſs so wenig für eine besondere Heiligkeit der Vierzahl wie wenn wir von vier Himmelsgegenden u. s. w. reden. Winer, Real-WB. II, S. 827. sagt mit Recht: „die Vierzahl — ist im A. T. nicht besonders ausgezeichnet.“ Dieſs war auch um so weniger möglich als dem hebr. Gesichtspunkte die äussere Natur keineswegs als die eigentliche und höchste Offenbarungsstätte Gottes galt, sondern vielmehr das Heiligthum; jene Ansicht schreibt dem Hebraismus eine ihm durchaus fremde pantheistische Betrachtungsweise des Universums zu. Daher kann hier die Vierzahl und das Viereck nur diejenige Bedeutung haben, welche das Alterthum, abgesehen von seiner pantheistischen und materialistischen Anschauungsweise, jener Zahl zuschrieb, auch da, wo sie auf das hebr. Heiligthum angewandt wird. Dieſs kann keine andere Bedeutung seyn als die allgemeine des regelmäſsigen, festen und bestimmten, genau abgegränzten und unwandelbaren. So erklärt schon Phurnutus aus diesem allgemeinen Gesichtspunkte die viereckige Gestalt der Hermessäulen: τετράγωνος μὲν, τῷ τὸ ἑδραῖόν τε καὶ ἀσφαλὲς ἔχειν. Opusce. mythol. ed. Gale p. 167. Suidas bemerkt bei dem Worte: τετράγωνος: εὐσταθὴς ἑδραῖος. In der Apocal. wird das neue Jerusalem als ein vollkommenes Quadrat beschrieben (21, 16.: ἡ πόλις τετράγωνος κεῖται), wozu Vitringa, p. 899. treffend bemerkt: id vero mystice figurat ecclesiae firmitatem et statum ejus ἀμετακίνητον, sive ἀσάλευτον, immotum (Hebr. 12, 27. 28.). Τετράγωνα enim situm non facile mutant (vgl. auch Heinrichs, p. 172.). Regelmäſsig, sicher angelegt erhebt sich so auch der neue Tempel vor dem Blicke des Ezech.: seiner umfang-

reichen Gröfse entspricht zugleich die Form derselben, die durch sie dargestellte Festigkeit.

Cap. XLIII.

1—12. Das Tempelhaus ist nunmehr so weit vorbereitet, dafs der Herr selbst in dasselbe einziehen, von ihm Besitz nehmen kann. Hier tritt nun der ganze, volle Vorzug hervor, welchen der neue Tempel vor dem bisherigen haben soll. Die eigentliche Bedeutung des neuen Tempels liegt in der vollen Offenbarung Jehovas in seinem Heiligthume, der neuen lebendigen Gemeinschaft, in welche Gott durch dieses sein Wohnen unter dem Volke mit ihm tritt. Nach Cap. 11. hat nämlich Jehovah sein bisheriges Heiligthum verlassen. In Folge dessen ist dasselbe dem Verderben anheimgefallen und das Volk mit furchtbarem Strafgericht heimgesucht. Aber hier liegt nicht das Ende der göttlichen Thaten. Das Gericht über Israel hängt aufs engste zusammen mit seinem Heile. Sein Tod ist der Durchgang zum Leben. Das Verlassen des alten Heiligthums hat zum Endresultat eine desto herrlichere Besitznahme desselben. Es ist derselbe Gott, dessen Handeln zum Verderben wie zum Heile Israels sich nunmehr in seiner erhabenen und bewunderungswürdigen Einheit zeigt. Dieſs hebt Ezech. zunächst hervor. In derselben majestätischen Theophanie wie einst im Anfange seines prophetischen Wirkens erscheint auch hier Jehovah. Gerade wie damals wo der Prophet im Namen Gottes Verderben der heiligen Stadt bringen sollte, zeigt sich auch jetzt der Herr, der Spender des Segens und überwältigt von diesem Anblicke mufs der Prophet zu Boden sinken. Auf derselben Seite wo einst die Herrlichkeit Jehovas entwichen war, der Ostseite zieht sie jetzt wieder in das zwar dem alten analoge, aber ungleich prächtigere und Gottes würdige Heiligthum (Vs. 1—4.). Ἐπιφαίνεται ὁ Δεσπότης καὶ τῆς οἰκείας δόξης τὸν οἶκον πληροῖ, δεικνὺς, ὅτι οὐ μόνον οἰκοδομηθήσεται, ἀλλὰ καὶ τῆς θείας ἐνεργείας πληρωθήσεται. Theodoret.

5. 6. Der Prophet wird nunmehr an die Stätte, wohin er als Priester gehört, in den innern Vorhof, geführt von wo er zugleich in das Haus zu schauen vermag. Da sieht er, wie die

Ehre Jehovas das Haus erfüllet; vgl. auch 44, 5. Parallele Stellen dazu in Bezug auf das bisherige Heiligthum sind Exod. 40, 34 ff. 1 Regg. 8, 10. 11. Zu beachten ist dabei aber der Unterschied, dafs an diesen St. zugleich von „der Wolke" die Rede ist, welche das Haus erfüllete. Davon findet sich bei Ez. Nichts. Man sieht vielmehr aus Vs. 2., dafs die Erscheinung der göttlichen Herrlichkeit ihm keineswegs blofs in dem ATlichen Symbol der Wolke sich darstellt. Der Prophet spricht vielmehr ganz allgemein von jener כבוד יהוה (*οὐκ ἔφη τὸν Κύριον ἐληλυθέναι· ἀπερίγραφος γὰρ ἡ θεῖα φύσις· ἀλλὰ τοῦ Κυρίου τὴν δόξαν, τουτέστι τὴν ὑφθεῖσαν θεωρίαν.* Theodoret.). Das ATliche Symbol hat für den Propheten etwas nicht genügendes: diese neue Manifestation Gottes ist eine so erhabene, dafs ihr Nichts völlig adäquates gefunden wird, um sie zu repräsentiren. Je wunderbarer nun diese Erscheinung dem Propheten ist, je weniger er im Stande ist, dieselbe aus eigener natürlicher Kraft zu verstehen und ihrer ganzen Bedeutung nach zu verstehen, desto mehr bedarf er der göttlichen Hülfe und Weisung. Ein Engel steht neben ihm, um ihm diesen Vorgang zu deuten, der zugleich auf die ganze vorhergehende Vision von dem Tempel sein Licht wirft. Malerisch ist dabei das Hithpael מדבר, welches nur von einem gegenseitigen, einem Wechselgespräche verstanden werden kann. Der Prophet hört im Innern des Heiligthums Stimmen, Reden, in Folge deren ein Mann neben ihm steht. Aus dem letzteren Umstande ist der Inhalt jener Unterredung, welche der Prophet nicht näher mittheilt, von selbst klar. Es ist der Befehl, kraft dessen der Engel abgesendet wird, um dem Seher die Offenbarung Gottes mitzutheilen.

7—9. Menschensohn! den Ort meines Thrones und den Ort meiner Fufssohlen, wo ich wohnen werde in Mitten der Kinder Israels ewiglich. Der Accusativ את־מקום וגו׳ ist allerdings dem Sinne nach s. v. a.: hic est locus (vgl. 47, 17 ff. mit Vs. 20.). Doch hat man kein Recht das את dann in seiner allerdings ursprünglichen Bedeutung: ipsum, *αὐτὸ* zu fassen, da der Begriff des Accusativ hier vollkommen ausreicht, wie schon die LXX. erkannten, welche umschreibend übers. *ἑώρακας τὸν τόπον τοῦ θρόνου μου.*

Die Construktion ist elliptisch, abgerissen, indem nur ganz im Allgemeinen ein Gegenstand nahmhaft gemacht und als Objekt bezeichnet wird. Was der Prophet hier um sich sieht, im weitesten Sinne, dieſs ganze von der Ehre Jehovas erfüllte Heiligthum ist der Thron Gottes. Die Bezeichnungen „Thron“ und „Fuſsschemel Gottes“ sind sonst von der Bundeslade gewöhnlich; vgl. Hengstenberg, Christol. 3, S. 523 ff. Dieser geschieht hier nirgends Erwähnung. Vielmehr hat sich der Begriff derselben hier wesentlich erweitert. Die Ehre Gottes ist nun nicht mehr eine auf sie allein beschränkte, sondern das ganze Heiligthum erfüllende. Kraft derselben wird der ganze Raum des Tempelberges ein קדשׁ קדשׁים, Vs. 12. Es ist dieselbe Herrlichkeit, welche bereits den Vätern erschien; nur nicht mehr in jener beschränkten Weise, sondern in ihrer wahren Entschränkung. Die neue Offenbarung Gottes steht ganz auf dem Grunde der ATlichen Offenbarung: nur ist sie eine ungleich weiter entfaltete und umfassendere, heraustretend aus dem Dunkel des Allerheiligsten und hineinleuchtend bis in die äussersten Theile des Vorhofes hinein, so daſs Alles, was zu der wahren Gemeinde des Herrn gehört, ihres vollen Segens theilhaftig wird. — Die Folge dieser neuen Offenbarung ist daher ihre ewige Dauer. Dieſs gehört wesentlich zu ihrem Charakter als der vollkommenen Gottesoffenbarung. So unterscheidet sie sich von der Alttestamentlichen, bloſs temporären Offenbarung, die nunmehr in ihre volle Erfüllung und Verklärung übergeht. *Κατασκηνώσει εἰς τὸν αἰῶνα ἁγίων ἐν μέσῳ καὶ τῶν ἀληθῶς Ἰσραὴλ ὀνομαζομένων καὶ ὁρᾷν αὐτὸν δυναμένων, ὡς᾽ ἰδεῖν ἀνθρώπῳ δυνατόν· οὐκ ἐν τῷ τύπῳ, ἀλλ᾽ ἐν τῇ ἀληθείᾳ.* Theodoret.

Diese Herablassung Gottes und sein wahres Wohnen in der Gemeinde ist unzertrennlich verbunden mit der wahren Gemeinschaft Gottes mit derselben. Der Heilige wohnt unter einem wahrhaft heiligen Volke. Daher heiſst es im Gegensatze zu der Beschaffenheit des alten Bundesvolkes: „und nicht beflecken die Kinder Israels meinen heiligen Namen sie und ihre Könige durch ihre Hurerei und durch die Leichname ihrer Könige, ihre Höhen.“ Das במותם ist Apposition, welche sowohl zu בפגרי מלכיהם als zu בזנותם

gehört. Die Höhen sind die Orte, wo die Hurerei getrieben wird und „die Leichname ihrer Könige“ sich befinden als Gegenstände der Hurerei. Diejenigen, welche hier an wirkliche Leichname der Israelitischen Könige denken, nehmen an, wie noch z. B. Ewald, dafs manche Könige ihre Gräber auf das Tempelgebiet gesetzt hatten. Man könnte dabei an die heidnische Sitte erinnern, wornach sich in der Nähe von Grabhügeln zugleich Tempel befanden; vgl. z. B. Herodot. IX, 116.: *ἐν γὰρ Ἐλαιοῦντι τῆς Χερσονήσου ἐστὶ Πρωτεσίλεω τάφος τε καὶ τέμενος περὶ αὐτὸν*, vgl. VII, 33. und dazu Bähr, p. 492.; s. auch Doughtaei anall. ss. p. 283 sq. Allein dabei macht immer das במותם Schwierigkeit, welches defshalb schon der Chald. durch: במותיהון, in morte eorum übers., wornach mit Dathe u. a. בְּמוֹתָם zu lesen wäre. Ueberdiefs ist uns von einer solchen Sitte der abgöttischen Israeliten nichts Näheres bekannt. Rosenm. will defshalb פגרים durch: idola erklären und übers.: idola regum suorum in sacellis eorum. Allein dabei wird במותם ebenfalls hart und gezwungen erklärt. Unzulässig ist es aber jedenfalls, das פגרים geradezu für: idola zu nehmen, da in diesem Falle ein Nebenbegriff bei jenem Worte sich findet, woraus sich der Begriff des Götzenbildes ergiebt; Levit. 26, 30.: פגרי גלוליכם; vgl. Jerem. 16, 18. Daraus erhellt vielmehr, in welchem Sinne hier מלכיהם zu fassen ist. Ihre Könige sind hier: ihre Götter, Götzen, wie מלך häufiger gebraucht wird; s. Jes. 8, 21. Amos 5, 26. Zephanj. 1, 5. Gesenius, thes. 3, p. 794. Verächtlich nennt der Prophet die leblosen Götzen gerade: die Leichname ihrer Könige. So hängt der Vs. trefflich mit dem folgenden zusammen: „indem sie ihre Schwelle zu meiner gesellten“ u. s. w., sofern nämlich die (meist künstlich angelegten) Höhen mit den auf ihnen befindlichen Gebäuden (בתי הבמות), welche dann auch geradezu במות heifsen (s. Gesenius, thes. 1, p. 188.) in die nächste Nähe des Tempels versetzt wurden, der Götzen-Cultus auf synkretistische Weise mit dem Jehovah-Cultus verbunden ward; vgl. Cap. 8. Indem jene Befleckung des Namens Gottes, die Antastung seiner Heiligkeit von

Seiten des Volkes aufhört, ist die Schranke der früheren Offenbarung wahrhaft aufgehoben. Der Herr hat eine Bahn gefunden zu den Herzen seines Volkes und die Herzenshärtigkeit desselben zerbrochen. Er herrscht nunmehr wahrhaft in demselben und erweiset sich an ihm im vollendetsten Sinne als der Heilige Israels.

10—12. Nicht durch Israels Kraft und Verdienst widerfährt ihm solches Heil. Es ist Gottes reine Gnade und reiches Erbarmen. Derselbe Gott, gegen welchen Israel so schwer sündigte, dafs er so hart es strafen mufste (Vs. 8.) ist auch sein Erbarmer, der Spender jener Segensfülle. Diese ist enthalten und beschlossen in jenem neuen Heiligthume, welches die allmächtige Hand Gottes aufrichten will, zur Freude und zum Heile seiner Gemeinde. Darum hat Gott diese herrliche Offenbarung dem Volke zu Theil werden lassen und den Propheten zum Verkündiger derselben auserkohren, damit Israel beim Hinblick auf die Gröfse, den unendlichen Reichthum jener Gnade mit tiefem Schaam und Reue erfüllt werde. Hier war mehr verheifsen, als es ahnen, bitten und verstehen konnte. Eine Quelle des reichsten Trostes eröffnete sich hier, welche die kühnsten Erwartungen weit überragte.

תכנית ist das Ebenmaafs, die Harmonie, welche in dem ganzen Bau herrscht; vgl. 28, 12. Dieſs ist der allgemeine Eindruck, welchen man zunächst von dem Gebäude erhält. Dann aber findet sich auch bei Untersuchung des Einzelnen jener Grundcharakter durchweg bestätigt, in der ganzen Gestalt und Einrichtung (צורת הבית ותכונתו), bis ins kleinste Detail hinein. Gerade zu dem Zwecke hatte also der Prophet alles zu dem Tempel gehörige mit so grofser Sorgfalt mitgetheilt, damit daraus das Volk erkenne, mit welcher liebenden Sorge und Treue sich Jehovah seiner annehmen werde, wie alles den genauesten Bestimmungen unterworfen, nichts von dem Herrn zu gering für seine Fürsorge geachtet oder verabsäumt sey. Das ganze Heiligthum mit allen seinen einzelnen Theilen soll des Herrn wahrhaft würdig seyn. So theilt denn der Prophet Vs. 12. das Grundgesetz dieses Tempels mit, auf welches sich alle jene Detail-Bestimmungen Vs. 11. zurückführen lassen, die vollendete Heiligkeit: der ganze Platz des Hauses bildet ein Allerheiligstes. Die Unvollkommenheit

des Alten hört auf; die Vollkommenheit und Unvergänglichkeit des Neuen tritt an seine Stelle.

Mit der Schilderung des Brandopferaltares (Vs. 13—17.) und seiner Einweihung (Vs. 18—27.) bildet Ezech. den Uebergang zu dem zweyten Theile unsers Abschnittes (Cap. 44—47.). Indem nämlich der Prophet hier sich mit der Darstellung des neuen theokratischen Lebens, wie dasselbe eine Frucht und ein Segen des neuen Tempels ist, beschäftigt, schreitet er dazu in einer gewissen historischen Folge fort. Das neue Heiligthum bedarf einer neuen Einweihung. Jehovah hat bereits von demselben Besitz genommen und seinerseits sich zu ihm bekannt. Mit dem Herrn soll nunmehr auch das Volk in eine innige Gemeinschaft treten, der Vorhof, die Gemeinde Gottes bedarf daher einer Entsühnung, kraft deren sie zum bleibenden Eigenthum des Herrn gemacht und in sein Heiligthum aufgenommen wird. So ist denn der Grundgedanke hier am Schlusse Vs. 27. (vgl. Vs. 26.) ausgesprochen: „ich nehme euch gnädig an, spricht Jehovah,“ vgl. Mal. 1, 8. In ähnlicher Weise redet Jesaias 56, 7. von dem neuen Tempel, wo die Brand- und Schlachtopfer auf dem Altare Gottes das volle göttliche Wohlgefallen finden würden. Auf der neuen, feierlich entsühnten Gemeinde ruht nunmehr die göttliche Gnade im ganzen Umfange, im Gegensatze zur alten Einweihung der Stiftshütte, wo alsobald hernach der strafende Arm der göttlichen Gerechtigkeit sich an den Priestern des neu eingerichteten Cultus selbst kund gab; s. Levit. 9. 10.

13—17. Der Altar hat nicht die Gröfse des Salomonischen, welcher 10 E. Höhe und 20 E. Länge und Breite hatte, 2 Chron. 4, 1. Man scheint sich besonders in dieser äusseren Gröfse des Altars gefallen zu haben. Im Herodischen Tempel war dieselbe noch gesteigert: man gab dem Altare 15 Ellen Höhe und 50 E. im Quadratumfange; Joseph. b. Jud. V, 5, 6. Winer, Real-WB. I, S. 229 ff. Allein darauf kommt es dem Propheten nicht an. Der genau nach seinen einzelnen Bestandtheilen beschriebene Altar hat nur die Höhe von 7 Ellen. Diese ist Vs. 13—15. angegeben. Der Schoofs desselben, der unterste unmittelbar auf der Erde befindliche Theil (חיק הארץ, Vs. 14.), der Träger des ganzen hat eine Elle. (Das חיק האמת braucht nicht mit

Ewald in ein erleichterndes אמה חיקה verwandelt zu werden. Man erkläre: ein Schoofs (war da) von dieser Elle (einer solchen heiligen Elle nämlich, wie sie so eben beschrieben war, vgl. 40, 5.). Jener Untersatz ist mit einem Rande versehen und durch denselben marquirt, dessen Breite eine Spanne beträgt. Beides zusammen, der Untersatz mit seinem Rande, bildet den Rücken (גב) des Altars. (Unrichtig erklärt Gesenius, thes. 1, p. 256. dieses Wort: superficies altaris, was der ganzen Beschreibung durchaus widerstreitet. Andere, noch unhaltbarere Erklärungen s. bei Michaelis, supplem. 1, p. 246 sq. Gemeint ist vielmehr, wie schon das Bild deutlich sagt, der eigentliche Träger, das Fundament des Altars.) Auf jenem Fundamente ruhen die zwey Absätze oder Umfriedigungen (עורה), von denen die eine zwey, die andere vier E. hoch ist. Diefs macht zusammen 7 E. Wollte man nun die 4 E., welche Vs. 15. dem הראל beigelegt werden, noch hinzuzählen, so würde man die sehr befremdende Höhe von 11 E. erhalten. Allein Vs. 17. zeigt auch, dafs der Prophet Vs. 13. 14. nur die äussere Bekleidung des Altars, dann aber von Vs. 15. an den eigentlichen Kern desselben beschreibt. Darnach sind die 4 E. Vs. 15. mit den der Umfriedigung beigelegten Vs. 14. zu combiniren. Die ganze Länge und Breite des eigentlichen Altars beträgt 12 E. an jeder Seite, mit der Umfriedigung aber, welche auf jeder Seite 1 E. beträgt, 14 E., wozu dann auch die angegebene Höhe von 7 E. in passender Proportion steht. — Hauptsächlich liegt aber dem Propheten an der neuen Kraft und Bedeutung dieses Altars, seinen Wirkungen. Daher die glänzenden Namen, welche er demselben ertheilt, in denen sich das Wesen desselben ausprägen soll. Den eigentlichen Haupttheil desselben benennt nämlich Ezech. הראל und האראיל (Keri: אריאל). Bei Erklärung dieser schwierigen Worte hätte man gewifs weniger geschwankt und schwerlich die gezwungensten Deutungen (z. B. focus, ignis Dei, vgl. noch Ewald und Steudel, Vorless. üb. ATl. Theol. S. 489.) versucht haben, hätte man die hier unstreitig berücksichtigte St. Jes. 29, 1. 2. schärfer ins Auge gefafst. Hier wird Jerusalem ein Ariel genannt d. i. Löwe Gottes. Diese Uebers. ist bei Jes. die allein sprachlich richtige und rechtfertigt sich namentlich durch den anderweitigen Gebrauch jenes Namens von Helden, Jes. 33, 7.

2 Sam. 23, 20. Esr. 8, 16. Von einer so feststehenden Auffassung abzugehen, kann nur die zwingendste Noth treiben und davon ist eben bei Jes. keine Rede; vielmehr fordert Vs. 2. dringend die Bedeutung Löwe Gottes. (Die gewöhnlich für das Gegentheil angef. Stelle Jes. 31, 9. gehört gar nicht hieher.) Jerusalem heifst seiner Bestimmung nach ein unüberwindlicher Held, welcher wenn auch hart getroffen von der göttlichen Strafe, doch zuletzt siegreich aus derselben hervorgeht und jener erhabenen Bestimmung treu bleibt. Die Strafe kann die Verheifsung nicht aufheben: mit diesem Thema eröffnet der Prophet seine Drohungen gegen Jerusalem. Wenn er nun hinzusetzt: „setzt Jahr zu Jahr, lafst die Feste kreisen," so erklärt er damit die Unzulänglichkeit des äusserlichen heuchlerischen Cultus zur Abwehr des von Gott verhängten Gerichtes. Nur durch Jehovas Gnade ist Jerusalem „ein Löwe Gottes" (Vs. 2. 7 ff.). Darnach nennt auch hier Ezech. im Gegensatze zu der alten Stadt und ihrer Cultusstätte den neuen Altar Ariel, den wahren, unüberwindlichen Helden Gottes. In ihm findet die Gemeinde ein theures Unterpfand ihres eigenen Bestehens, als Gottes Volk, die ihm wohlgefällige Gemeinde, Vs. 27. Nun sind die Opfer dieses Altars nicht mehr gesinnungsloser, unfruchtbarer Cultus. Das Epitheton, welches einst der Gottesstadt in Bezug auf ihre Zukunft gegeben war, tritt nun in die Gegenwart ein. Was von dem Altare gilt, dasselbe gilt auch von der neuen um ihn versammelten, durch ihn gesühnten, zur Herrlichkeit erhobenen Gemeinde. — Mit dem Prädikate Löwe Gottes verbindet der Prophet den einen Gleichklang bildenden: der Berg Gottes. Unmöglich kann das הֲרִיאֵל so viel sagen wollen als: mons Dei, quod altaria cetera altitudine superaret (Rosenm.). Denn die Gröfse dieses Altars steht sogar hinter dem früher vorhandenen zurück. Es bildet sogar dieselbe einen Contrast zu der erhabenen Bestimmung des Altars. Das Prädikat kann also ebenfalls nur im ethischen Sinne aufgefafst werden. Wie die Altäre überhaupt ursprünglich nur Anhöhen seyn und die Stelle der Berge vertreten sollten (vgl. Bähr, Symbol. I, S. 470.), so heifst dieser an sich kleine, aber in seinen Wirkungen desto gröfsere, in Gottes Augen desto höher geachtete Altar der eigentliche, vorzugsweise sogenannte Berg Gottes, auf welchem die Gott wohlgefalligen Opfer fallen sollen (vgl. auch Genes. 22, 14.). So hängen nun beide Epitheta eng zusam-

men. Der von Gott so hoch gestellte Altar ist damit eo ipso der unüberwindliche, keiner feindlichen Macht erliegende Löwe Gottes.

18 — 27. Das göttliche Wohlgefallen kann nicht anders erlangt werden als durch Entsündigung des Volkes, d. h. durch Gott selbst, durch einen Akt seiner Gnade. Diese Sühne vollzieht sich in der prophetischen Anschauung an dem Altare. Sieben Tage hindurch werden Sünd- und Brandopfer nebst dem Reinigungssymbol des Salzes (Levit. 2, 13.) dargebracht: damit ist die Sühne des Altars vollendet (כפרו את־המובח, Vs. 26.). Die Feierlichkeit und das Ritual ist mit deutlicher Beziehung auf die Mosaische Einweihung des Altars, Exod. 29, 35 — 37. Levit. 8, 33 ff. bestimmt. „Die Sieben, sagt Bähr, I, S. 197., ist wie Bundes- so auch Heiligungszahl. Die Einweihung der Priester zu ihrem Dienst — dauerte als ein Akt der besonderen Weihe, Reinigung und Heiligung sieben Tage, an deren jedem geopfert werden mufste. Selbst leblose Dinge, die dem Dienste Gottes geweihet und geheiliget wurden, sollten eine Reinigung oder Sühne von sieben Tagen bestehen.“ — Gehen wir nun darauf zurück, dafs der Brandopferaltar den heiligsten Mittelpunkt des ganzen Vorhofes bildete, dafs durch ihn dieser erst eine wahre Heiligungsstätte für das Volk wird, so ergiebt sich uns die Idee des ganzen Abschnittes. Das vom Altar geltende bezieht sich zugleich auf den ganzen Vorhof: der Segen des ersteren schliefst zugleich den der Gemeinde mit in sich. Ohne entsühnten Altar kein entsühntes Volk: vermittelst der Altarsühne wird der Zweck der göttlichen Liebe, ein heiliges Volk um das Heiligthum versammelt zu sehen, erreicht. Der erste Akt mithin, worin sich die Bedeutung des neuen Heiligthums ausprägt, ist die vollständige Sühne des Volkes und darin eben seine Wirkung eine die des alten noch an Umfang und Herrlichkeit weit überstrahlende. — Ueber die Redensart: die Hand füllen, Vs. 26., welche hier vom Altare selbst, sonst nur von den Priestern gebraucht wird, s. Bähr, Symb. 2, S. 426. Der Altar wird hier personificirt, als eine priesterliche Person, mit sacerdotalen Funktionen, als das Mittel, wodurch Jehovah in ein neues Bundesverhältnifs zu Israel tritt, betrachtet.

Cap. XLIV.

Das Nächste, welches sich aus der Idee jenes neuen Tempels ergiebt, ist auch der neue dazu gehörige Cultus. Nachdem schon in einzelnen früheren Hinweisungen auf eine Regeneration des Levitischen Stammes aufmerksam gemacht war (40, 46; 43, 19.) erfolgt hier die ausführliche Darlegung dieser Idee, die eigentliche neue Priester-Thorah.

1—4. Der Prophet geht von der hohen das Alte weit überragenden Heiligkeit des neuen Tempels aus. Dieſs veranschaulicht er durch das stets verschlossene äussere Ostthor des Vorhofes. Nimmer soll es wieder geöffnet werden, Niemand mit alleiniger Ausnahme des Fürsten es betreten, denn Jehovah ist durch dasselbe eingegangen. Diese Bestimmung ist (vgl. auch 46, 1 ff.) häufig so verstanden (Abarbanel, Lightfoot, opp. I. p. 655. Meyer, l. c. p. 68 sq.) als ob damit das Verbleiben der Schechinah im Tempel ausgedrückt sey: die göttliche Herrlichkeit entweicht nicht mehr aus diesem neuen Tempel, wie einst aus dem alten. Allein dieser Gedanke ist im Texte nicht einmal angedeutet: es wird vielmehr als eine Profanation geschildert, wenn jemand diesen Ort betreten würde. Die Grundidee ist also die besondere Heiligkeit des Ostthores. Hieraus ergiebt sich auch das rechte Verhältniſs von Vs. 1—3. zu Vs. 4., welches sonst kaum anders denn als Tautologie angesehen werden kann. Will nämlich hier der Seher die mächtigen Eindrücke schildern, welche er von der besonderen neuen Heiligkeit des Ortes, wo er verweilte, erhielt, so fügt er sehr passend zu dem Ostthore das sonst viel geringer geachtete Nordthor, wo er die das Haus erfüllende Herrlichkeit Gottes schauet, daſs er überwältigt von dem Anblicke zu Boden sinkt.

Wenn nun dem Fürsten, נשיא, hier jenes Vorrecht zugesprochen wird, so fragt sich vor allen, wer unter demselben gemeint sey? Keine Widerlegung verdient die Ansicht derjenigen, welche darunter den Hohepriester verstehen wollen. Sie ist bloſs ein Nothbehelf, um der Verlegenheit zu entgehen, in welcher man sich die Nicht-Erwähnung eines Hohepriesters in diesem Abschnitte nicht erklären konnte. Gerade die sorgliche Scheidung des priesterlichen Amtes von dem des Fürsten bildet bei Ezech. eine entschiedene Haupttendenz. Eben so wenig zulässig ist aber die Beziehung des Nasi auf den Messias. Hiezu passen schon

eine Menge von Angaben nicht; z. B. dafs derselbe für sich Sündopfer darbringen soll, 45, 22 ff., ferner die Vorschriften für seine Familie, 46, 26 ff., was vom Verhalten des Fürsten beim Cultus gesagt wird, 46, 2 ff. u. a. Dagegen spricht weiter, dafs nirgends in unserm Abschnitte, wo des Nasi gedacht wird, derselbe irgend eines jener auszeichnenden Prädikate führt, wodurch er als Messias charakterisirt würde. Nicht einmal die Beinamen רעה oder מלך, wie sie vom Messias vorkommen (vgl. 34, 23., 37, 24.) finden sich hier gebraucht. Daraus aber ergiebt sich auch schon, dafs das נשיא nicht geradezu den König des Volkes bezeichnen könnte. Dieser im eminentesten Sinne ist allerdings der Messias. Das Richtige in dieser Beziehung ersieht man am besten aus 45, 8. 9. wo der Fürst in der Zukunft der Theokratie entgegengestellt wird den früheren Fürsten, welche sich Bedrückungen und Gewaltthätigkeit aller Art zu Schulden kommen liefsen. Es kann demnach nur von bürgerlichen Oberhäuptern der Theokratie die Rede seyn. Dem Propheten ist der Nasi durchweg das höchste bürgerliche Oberhaupt der Theokratie. Dieſs war die rein natürliche Verfassung der Israeliten, ihre alte ursprüngliche Stammesverfassung. Die Zeit des Exils hatte wieder das Volk darauf beschränkt, oder ihnen nur einen schwachen Rest derselben gelassen (vgl. meinen Comment. z. Dan. S. XIX.). Der Prophet redet daher hier so, wie auch im Gesetze vom Fürsten des Volkes die Rede ist; z. B. Exod. 22, 27. Er läfst sich so wenig als das Gesetz auf eine feste Bestimmung in dieser Hinsicht ein, faſst vielmehr die natürliche Ordnung der Dinge in der Art, wie sie sich naturgemäfs gebildet hat (vgl. Hengstenb. Beitr. 3, S. 338 ff.), und weiset gerade darin das rechte Verhältnifs, die wahre vollendete Harmonie der bürgerlichen Ordnung mit der kirchlichen in der Messianischen Zeit nach. Der Nasi erscheint daher einerseits als das Oberhaupt des Volkes, als Träger göttlicher Rechte und Hoheit, ausgezeichnet an Würde und bevorrechtet, anderseits ganz in das Interesse und die treueste Sorge für den Cultus hineingezogen, zugleich aber auch in seiner Stellung beschränkt und in das rechte harmonische Verhältnifs zur Priesterschaft gestellt, so dafs hier die Pflichten des Nasi eben so genau bestimmt sind, als seine Rechte, soweit sie wahrhaft begründet, zur vollen Anerkennung kommen, so wie jedem Mifsbrauche derselben gewehrt ist. — Wenn es hier vom Nasi heifst,

es solle ihm vergönnt seyn, im Ostthore zu verweilen, um ein Mahl einzunehmen, so ist dieſs zunächst von den Opfermahlzeiten, wie sie nach vollbrachtem Opfer gehalten wurden, zu verstehen; vgl. 46, 2. 12. Das Essen an einem so besonders heiligen Orte, wie das Ostthor, gehört zu den besondern Bevorzugungen des Nasi. An sich ist schon die Mahlzeit vor oder mit jemandem ein besonders Zeichen inniger Freundschaft und Gemeinschaft (s. Bähr, Symb. I, S. 434.), das Essen an dem Orte, dem Jehovah selbst durch seinen Einzug in den Tempel eine besonders glänzende Weihe verliehen hatte, symbolisirt daher die ganze Herrlichkeit jener Gemeinschaft, in welcher der Fürst als Repräsentant göttlicher Gewalt und Macht mit Gott, dem Urheber und Erhalter seiner Rechte und Hoheit, steht.

5—8. Der Prophet sieht sich nach dem Eingange in einem Heiligthume von wesentlich neuer Dignität und dasselbe hält ihm nach Vs. 5. ausdrücklich das Wort der an ihn ergehenden Offenbarung vor. Ein solches Heiligthum bedarf eines neuen Cultus-Personales, bestimmt für ein neues Volk, denn der bisherigen Gesetzes-Uebertretungen von Seiten Israels ist Jehovah überdrüssig. Israels Sinn spiegelt sich aber in seiner Priesterschaft ab. Die sittliche Beschaffenheit des einen Theiles zeugt immer auch von der des andern. Hier ist Wirkung und Gegenwirkung. Die Geschichte liefert einen furchtbaren Beleg für jene Wahrheit. Geradezu wirft der Prophet dem Volke vor, es habe nach eigenmächtiger Willkühr „Söhne der Fremde, unbeschnitten am Herzen wie am Fleische“ zu Hütern des Heiligthums erkohren und sich gefallen lassen. Diese prophetische Rüge ist zwar im rein äusserlichen und roh buchstäblichen Sinne, wie eine solche Auffassung noch z. B. bei Rosenm. sich findet, nicht begreiflich, sondern sie wird nur verständlich, wenn man den streng theokratischen Gesichtspunkt festhält, nach welchem der feinere und versteckte Abfall von Jehovah eben so wohl wie der grobe als Götzendienst aufgefaſst wird. So erklärt sich auch der Prophet selbst Vs. 10. (vgl. Vs. 9.) darüber, indem er da von Leviten, welche sich von Jehovah entfernt haben, redet, und diese den götzendienerischen Söhnen der Fremde gleich stellt. Es sind gemeint, wie Ewald treffend bemerkt, Leute, die, wenn sie auch der äussern Abstammung nach Leviten sind, doch in Bezug auf den innern Tempel so gut wie Fremde, und wenn sie auch Israeliten

sind, doch nach ihrer innern Unreinheit so gut wie Unbeschnittene sind, vgl. Jerem. 9, 20. Hier gilt die äussere Beschneidung so wenig als der blofs äussere legale Cultus: wo die innere Beschneidung fehlt, ist jene vor Gottes Augen so gut als nicht vorhanden.

Sie brachen meinen Bund bei allen euern Gräuels. Als Subjekt bei ימרו ergänzt man gewöhnlich die Israeliten. Der Wechsel der Person hat zwar nichts Befremdendes in Bezug auf die im Vorhergehenden gebrauchte zweyte Person. Doch ist das: „euere Gräuel“ hier in demselben Satze dann sehr hart. Besser nimmt man also als Subjekt hier „die Söhne der Fremde“, die abtrünnigen Leviten. So erklärt sich auch am besten das „אל כל־תועב, welches nicht mit Rosenm. u. a. für מן, wegen genommen werden darf. Es ist: bei allen euern Gräuels, zu denselben hinzu. Zu den anderweitigen Versündigungen des Volkes gesellten sich noch die seiner Priesterschaft, die frech die Grundlage des Bundesverhältnisses antastete und brach. Dafs das Volk dabei selber keineswegs frei von Schuld sey, in die Sünde seiner Priesterschaft mit verstrickt war, wird Vs. 8. gesagt: „ihr hieltet nicht meine heiligen Satzungen und ihr setztet zu Hütern meiner Satzung in meinem Heiligthume euch selbst (Priester).“ Was das Zehnstämmereich in rohester Aeusserlichkeit vollzogen hatte (1 Regg. 12, 31.), dasselbe gilt auch von Judah, nur in anderer Weise. Hier fand sich die innere geistige Uebereinstimmung mit der Sinnesart und dem Treiben der Priesterschaft. Man willigte ganz in dasselbe ein, da es der eigenen Sünde schmeichelte und sie nährte. Von einem entschiedenen durchgreifenden Widerstande des Volkes gegen jene Abtrünnigkeit war nicht die Rede. Also auch hier erlas man sich Priester nach eigenem Herzensgelüste und in eigenmächtiger Willkühr. Das Objekt ist in dem Satze: „ihr setztet“ u. s. w. ausgelassen; es soll ergänzt werden: irgend welche, gleichviel von welcher Beschaffenheit. Mit besonderem Nachdruck steht das לכם, vestrum in usum, nicht zum Dienste für Gott, den alleinigen wahren Herrn, sondern für euch selbst, eure eigene sündige Neigung. Angeredet ist hier wie auch Vs. 7. nothwendig das Volk und ganz verkehrt beziehen es andere auf die Priester, wie z. B. Eichhorn, hebr. Pr. 3, S. 97., welcher übers.:

„ihr verrichtetet nicht selbst den Dienst in meinem Heiligthum und bestelltet Andere, die an eurer Statt (!!) den Dienst verrichten," und meint, die Priester und Leviten hielten sich zu vornehm, gewisse Tempeldienste, die zum Theil grobe Arbeit voraussetzen, in eigener Person zu verrichten, und hätten dazu Knechte von ausländischer Geburt gemiethet.

9—17. Der Prophet zeichnet nun die neue Priesterschaft, und zwar zunächst, Beschaffenheit, Auserwählung, Eintheilung derselben, der negativen sowohl als der positiven Seite nach. — Vergleichen wir hier einige anderweitige prophetische Aussprüche, welche sich auf das Verhältnifs des priesterlichen Amtes zu der neuen herrlichen Zukunft des Volkes Gottes beziehen, so stehen auf der einen Seite solche Stellen, welche die Aufhebung einer besonderen Priesterkaste verkündend das ganze Volk in seine ideale Stellung als Priester Jehovas treten lassen und die Realisirung des Ausspruches Exod. 19, 6. enthalten. So Jes. 61, 6; 66, 21. Auf der andern Seite reden aber auch die Propheten von einem Bestehen, ja einer reichen Mehrung, einem neuen Bunde mit den Leviten und grofsem ihnen zufallenden göttlichen Segen; vgl. Jerem. 33, 18—22. Beide Aussprüche stehen in keinem innern Widerspruche, sobald man die ihnen zu Grunde liegende Idee beachtet. Mit dem allgemeinen Segen der Theokratie ist auch ein spezieller für die einzelnen in ihr bestehenden Ordnungen, Einrichtungen und Aemter verbunden. Was Gott zu seiner Ehre gegründet hatte, will er nicht vernichten, sondern nur seiner höhern Bestimmung entgegen führen. Nicht die bisherige dürftige Form des Priesterthumes, sondern dieses als ein treuer Ausdruck der ihm innewohnenden Idee wird ewiges Bestehen haben (vgl. auch Hengstenberg, Christol. 3, S. 607 ff.). Daher es sich denn als ein beide Betrachtungsweisen vermittelndes Glied heraus stellt, wenn Maleachi weissagt: „der Herr sitzet läuternd und reinigend Silber und reinigt die Leviten und läutert sie, wie das Gold und Silber und sie gehören Jehovah an, darbringend Opfergaben in Gerechtigkeit," Mal. 3, 3. Nicht also ein Priesterthum jeglicher Art, noch das bestehende, sondern ein neues, durch des Herrn Kraft neu gewordenes Priesterthum erhebt sich auf dem Grunde des Alttestamentlichen in der neuen Theokratie. Darnach findet sich nun auch bei Ezech. einerseits jene alte gesetzliche Grundlage in ihrer unantastbaren Würde

derung, weil es dem Propheten hier eben vorzugsw
priesterliche Amt überhaupt, die volle Verklärung d
in so unvollkommener Erscheinung dastehenden Prieste
kommt. Besonders aber geht dieſs daraus hervor, w
phet gleichfalls von einer Läuterung der Leviten rede
bei ihm die Idee eines ächt geistlichen Priestert
vortritt, in welcher die Heiligkeit des Amtes der subje
ligkeit entspricht. Der Gedanke ist nämlich dieser: i
Gemeinde, dem verherrlichten Reiche Gottes wird di
selbst eine mit einem neuen Geiste ausgerüstete se
früher der mit Sünde befleckten Gemeinde auch ein sün
sterthum entsprach, so wird nun der Dienst des Her
werden durch eine Gott wohlgefällige und der neue
durchaus entsprechende Priesterschaft.

9. 10. Kein Fremder mit unbeschnitter
zen und unbeschnittenem Fleische soll in n
ligthum kommen, nicht irgend einer der I
die in Mitten Israels sind; sondern die Le
sie sich entfernten von mir — so sollen si
ihre Schuld. Die Grundidee ist folgende. Die Pr
soll alsdann nur aus wahrhaft Würdigen bestehen. Ei
Handhabung der göttlichen Gerechtigkeit findet deſshal
auf diejenigen statt, welche zu dem neuen Cultus-Pe
hören sollen. Der früheren Untreue gegen Jehovah
der Unsegen, die Strafe. Auch jetzt noch bei der

an Jehovah sich bewährt haben als seine ächten Diener. Das „Kommen in das Heiligthum" bezieht sich nicht etwa auf die Gemeinde überhaupt, (wie einige meinen, z. B. Gesenius z. Jesaias II, S. 205., welcher sagt, Ezech. nach seinen „beschränkten Grundsätzen" als Priestersohn, wolle nichts von Ausländern in der neuen Colonie (?!) wissen; vgl. dagegen auch Cap. 47.) sondern speziell auf die Theilnahme an den priesterlichen Funktionen, das „sich nahen Jehovah"; vgl. besonders Vs. 16.: „diese sollen kommen in mein Heiligthum und sich nahen meinem Tische." Die Gemeinschaft mit Gott soll also darnach nicht blofs eine äusserlich dargestellte, von der Geburt abhängige und an das äussere Amt gebundene, sondern eine Gemeinschaft im Geiste und in der Wahrheit seyn. Hieraus ergiebt sich, dafs Vs. 9. gerade die abtrünnige Priesterschaft, welche Gott verwirft, gemeint sey, wie diefs sich auch aus dem Gegensatze: „sondern die Leviten — sollen tragen ihre Schuld" ergiebt. So strenge wird jenes Grundgesetz der göttlichen Heiligkeit sich geltend machen, dafs selbst die alten Verschuldungen Levis sich hier bemerklich machen werden. An eine einzelne besondere Verschuldung der Leviten hier zu denken, wie noch Ewald will, ist ganz unstatthaft. Der Prophet fafst vielmehr die Totalverschuldung Levis auf. Auf sein äusserliches Recht wird ihm jetzt nichts zu Gute gethan. Keine Bevorzugung nach den alten hohen Privilegien, deren Gröfse jetzt auch die Strenge der geforderten Rechenschaft entspricht, findet statt. Die Sünde Levis bleibt auch insofern nicht ungeahndet. Welchen hohen Grad diese aber gerade in Ez.'s Zeit erreicht hatte, ersieht man am füglichsten aus Jeremias. — In dem לכל־בן נכר steht das ל zur Zusammenfassung eines Begriffes nach einer Aufzählung: auf alle Fremden, welcher Art sie auch seyn mögen in Israel (nämlich bezieht sich diefs); vgl. Jerem. 19, 13. Genes. 9, 10. Ewald krit. Gr. S. 604. Hitzig z. Jes. S. 378.

11 ff. Die Leviten werden zwar begnadigt und nicht von der Theilnahme an dem Cultus absolut ausgeschlossen, sondern nur von den höhern Funktionen des Priesterthums. Sie sind die Tempeldiener und als solche zu den niederen Geschäften bestimmt. Ea in templo officia praestabunt, quae alienigenae et servi et mulieres praestare possunt. Jarchi.

15. 16. Dagegen sollen die eigentlichen priesterlichen Ge-

schäfte verwalten „die levitischen Priester, die Söhne Zadoks, welche bewahrt haben die Satzungen meines Heiligthums in Mitten des Abfalls der Kinder Israels von mir.“ Die erste Bezeichnung הכהנים הלוים ist dem Gesetze, namentlich dem Deuteron. entnommen und bezeichnet die allein rechtmäfsige, zum Priesterthume befähigte Familie, sofern nur die dem Stamme Levi angehörige Priesterschaft für legitim in Israel gelten sollte (vgl. über den Ausdruck Hengstenb., Beitr. 3, S. 401 ff.). Jene gesetzliche Bestimmung schärft aber hier der Prophet zunächst durch das: die Söhne Zadoks. Dieſs hat eine geschichtliche Beziehung. Nachdem unrechtmäfsiger Weise das Hohepriesterthum auf die Linie Ithamars zur Zeit der Richter übergegangen war, erhält der jenem Hause angehörige Eli die Weisung, dafs statt seiner erhoben werden solle ein treuer Priester, der nach dem Herzen und der Seele Gottes sey (1. Sam. 2, 32. 35.). Mit Unrecht finden einige (wie Hensler, Erläutt. z. ersten B. Sam. S. 23 ff. Thenius, z. den BB. Sam. S. 14.) die Erfüllung dieser Weissagung in Samuel, von dem unmöglich Vs. 35. gelten kann, der nicht Priester, am wenigsten Hohepriester war. Sie wird ausdrücklich auf den Zadok bezogen (1. Regg. 2, 28; 1 Chron. 29, 22.), der zur Zeit Salomos wieder, nachdem dem alten ungesetzlichen Zustande ein Ende gemacht war (s. Movers, üb. die Chronik S. 292 ff.), als der alleinige rechtmäfsige Hohepriester eingesetzt wurde. Unser Ausspruch enthält also zugleich eine Beschränkung des alten Gesetzes. Nicht Söhne Aharons, sondern noch spezieller nur Söhne Zadoks sollen Priester seyn. Die alte Bestimmung ist noch zu weit. Es soll eine ganz ausgesuchte Priesterschaft werden, welche sich noch in einem viel höheren Sinne als die rechtmäfsige erweiset, als die frühere, und an welcher jene alte Weissagung über den Zadok in ihre volle Erfüllung geht. Hiezu kommt, dafs der Geschichte Zadoks sehr schön der Name entspricht. In ihm dem Gerechten kam die Gerechtigkeit Gottes, welche das rechte Hohepriesterthum wieder in Israel feststellte, zur Erscheinung. Wie auch sonst (vgl. Cap. 11.) der Prophet auf bedeutsame Namen anspielt, so auch unstreitig hier. Dieſs zeigt der Zusatz: „welche bewahrt haben die Satzungen meines Heiligthums.“ Man soll nicht bloſs an die äusserliche Abstammung von Zadok denken, sondern auch an das analoge Verhalten, wie es sich in seiner

Geschichte, in seinem Namen ausprägt. Das אשר שמרו וגו bestimmt also und beschränkt das בני צדוק, wie dieses wieder das vorangehende הכהנים הלוי. Was die Geschichte des Bundesvolkes bisher nicht realisirt hatte, die Darstellung eines wahrhaftigen Priesterstandes, während das Gesetz die Idee eines wahren Priesterthumes aufstellte, das sollte der neuen Zeit, wo der Herr einen neuen Geist über sein Volk ausgiefsen will, vorbehalten bleiben.

17—29. An die Schilderung des neuen Priesterpersonals schliefst sich die des Amtes an, die Erfordernisse und Bedingungen bei Verwaltung desselben. Der Prophet entnimmt diese Bestimmungen meist aus dem Pentateuch. Allein es liegt am Tage, dafs er hier keineswegs eine trockene Wiederholung oder neue Aufzählung der gesetzlichen Requisite geben will. Vielmehr stellt er vorzugsweise aus der Menge der hieher gehörigen Verordnungen theils diejenigen zusammen, mit deren Erfüllung gewisse Schwierigkeiten verbunden waren, und welche defshalb auch am fahrlässigsten beobachtet wurden, theils solche, in denen die Idee des Priesterthums auf eine besonders frappante Weise, ihrer Heiligkeit, Würde und Herrlichkeit nach hervortrat. Der Prophet stellt das Gesetz hier noch geschärft dar, in seiner ganzen rigoristischen Strenge, damit auch so der Unterschied der alten und der neuen Zeit sich klar herausstelle. Erst in dieser zeigt sich das priesterliche Amt mit wahrer Gewissenhaftigkeit gehandhabt, und es wird nun erst klar, wie hoch dasselbe zu achten sey in Bezug auf die in ihm symbolich dargelegte höhere Idee.

17—19. betrifft die Amtstracht, die heiligen Kleider, das Symbol priesterlicher Reinheit und Heiligkeit. Das alte Gesetz wird eingeschärft, wornach die Priester nur linnene Kleider tragen sollen, ohne irgend eine Zuthat von Wolle. Der Grund zur Wahl dieser Kleidung war Reinlichkeit und sie selber daher Ausdruck der Reinheit (vgl. Hengstenberg, die BB. Mos. u. Aeg. S. 152.). Um diesen Gedanken noch besonders zu schärfen, setzt Ez. hinzu: „sie sollen sich nicht gürten in Schweifs“ (יזע wohl eine jüngere Form f. זעה, Genes. 3, 19.), nicht s. v. a. an den besonders schwitzenden Theilen des Körpers, wie Achseln, Hüften (Chald., und die älteren Juden, vgl. Jarchi und dazu

Breithaupt, p. 702.); auch nicht: dum sudant, wenn sie gerade schwitzen. Es ist von der Beschaffenheit der Kleider die Rede und die Worte entsprechen den vorangehenden: לא יעלה עליהם צמר, wozu hier der Grund angegeben wird. Die Priester sollen keine Wolle tragen, denn in (unreinen) Schweifs und Schweifs erregende Gewänder sollen sie sich nicht kleiden (vgl. zur Construktion Dan. 10, 5; Provv. 31, 17.). Ewald: „die seltsame Redensart „sich nicht mit Schweifs gürten" soll offenbar nur das vorher ausführlich erklärte über Vermeidung der wollenen, Schweifs machenden Kleider noch einmal in aller Kürze versinnlichen." — Die so rein gehaltenen, heiligen Kleider sollen nun eben so angemessen als sorgfältig aufbewahrt werden in den hiezu eigens eingerichteten Cellen (42, 14.). Jede Verunreinigung, und noch so geringe Profanation derselben soll aufs strengste vermieden werden. Nicht nur ausziehen sollen sie die Gewänder nach beendigter Funktion, wie auch das Gesetz schon sagt (Levit. 6, 4; 16, 23.), sondern nicht einmal, wenn das Volk geheiligt wird (vgl. 46, 20.), soll man mit jenen Kleidern hinausgehen. Richtig erkl. der Chald.: לא יתערבון עם עמא בלבושיהון, sie sollen sich nicht vermischen mit dem Volke in ihren Kleidern.

20. Das Haar, des Hauptes Schmuck, soll nicht minder der Würde und dem Wesen des priesterl. Amtes gemäfs getragen werden. Es ist eine Schärfung der Gesetze Levit. 21, 5. 10. Die Priester sollen sich keine Glatze scheeren, welches als verunreinigend galt, da es zu den Trauergebräuchen gehörte (s. Geier, de luctu Hebr. cap. 8. §. 6 sq.) und auch götzendienerischer Brauch war (vgl. Doughtaeus, anall. ss. p. 284 sq. Hieronymus: perspicue demonstratur, nec rasis capitibus sicut sacerdotes cultores Isidis atque Serapis nos esse debere etc.). Eben so wenig sollen sie das Haar wachsen, lang hängen lassen, welches dem Anstande, der guten Sitte bei den Israeliten widersprach und bei den Aegyptern insbesondere als Trauersitte galt (Herodot 2, 36. vgl. Hengstenberg, die BB. Mos. u. Aeg. S. 203 f.). Sie sollen gehörig scheeren ihre Häupter, nämlich so wie es sich geziemt. כסם bedeutet unstreitig: schneiden, beschneiden, scheeren; vgl. Gesenius, thes. 3, p. 702. So auch der Chald,

Vulg., Syr. Die LXX.: καλύπτοντες καλύψωσι τὰς κεφαλὰς αὐτῶν, indem sie wohl כסם mit כסה combinirten oder verwechselten.

21. Einschärfung von Levit. 10, 9. 10., dem Verbote des Weintrinkens beim Betreten des Heiligthums.

22. Die ehelichen Verhältnisse der Priester werden hier noch strenger bestimmt als im Gesetze. Nur dem Hohepriester war es untersagt eine Wittwe oder Geschiedene zu heirathen. Hier wird dieſs auf die Priester überhaupt ausgedehnt und nur der Fall der Heirath einer Priesterwittwe ausgenommen. Mit Recht bemerkt hier schon Kimchi: יהיה זה לתוספת קדושה לעתיד, pertinet id ad majorem sanctitatem futuri templi. Es ist ein vergeblicher Versuch, hier die Vorschrift auf den Hohepriester, dessen bei Ezech. gar keine Erwähnung geschieht, restringiren zu wollen, wie manche Rabbinen meinten, oder zu der Behauptung seine Zuflucht zu nehmen, wie Grotius wollte, daſs auch gesetzlich jedem Priester die Ehe mit einer Wittwe untersagt war; s. dagegen Wagenseil, ad tr. Sota p. 557 sq.

23. 24. Nicht minder treu sollen die Priester ihren Beruf in Bezug auf das Volk wahrnehmen. Zunächst als die Lehrer des Volkes, vgl. Levit. 10, 10 ff. Wie die Priester selbst die wahre Reinheit und Heiligkeit an sich selber darstellen sollen, so soll auch ihrer Sorge die Belehrung und Unterweisung des Volkes darin anvertrauet seyn. Es versteht sich von selbst, daſs es dabei nicht auf die bloſse Aeusserlichkeit des Rituellen ankommt, sondern daſs dieses eben als Ausdruck und Träger einer höheren ethischen Idee gefaſst ist und daher der Unterschied des „Heiligen und Profanen" der eigentliche Mittelpunkt des Gesetzes ist, wobei alle Einzelheiten nur aus dem einen Centrum der göttlichen Heiligkeit ausgehende Radien sind. — Sodann sind die Priester Richter des Volkes, aufrecht erhaltend das Gesetz durch die That und allewege fördernd den Frieden, welcher ein wesentliches Kennzeichen des wahren Reiches Gottes ist; vgl. Deuter. 17, 8 ff. 21, 5.

25—27. Endlich unbefleckt sey das Priesterthum. Statt aller Verunreinigungen wird hier nur die durch Gemeinschaft mit Leichnamen entstehende, als die schwerste erwähnt; vgl. auch Levit. 21, 1 ff. Die Reinigungsceremonie wird hier noch ge-

schärft, zum Zeichen, wie streng es mit jeder Befleckung gehalten, wie gewissenhaft dieselbe entfernt werden soll. Nach der gesetzlichen Reinigung (vgl. Numer. 19, 11 ff.) soll der Priester noch sieben Tage warten und dann beim Eintritt in den Tempel ein Sündopfer darbringen.

28—31. Den Schluſs bildet die Schilderung der Gerechtsame und Segnungen, welche mit dem priesterlichen Amte verknüpft sind. „Das solchen Pflichten entsprechende Recht, das Gut und Erbe der Priester, soll bloſs in dem im Pentat. so oft wiederholten groſsen Satze liegen: „ich bin ihr Gut.“ Nur was Jehovah ihnen giebt und sein Heiligthum an Opfern und Gefällen, die aber, wie es Vs. 31. heiſst, nie unrein seyn dürfen, soll ihnen zu gute kommen; wodurch denn zugleich der beste Uebergang zu den folgenden Aussprüchen gemacht wird.“ Ewald.

Cap. XLV.

An 44, 28 ff. schlieſst sich leicht die Frage an, wie nunmehr der neue Cultus und die neue Priesterschaft sich zu der neuen bürgerlichen Ordnung der Theokratie stellen würden? Es konnte nahe liegen, darin eine noch gröſsere Last, einen Druck für das Volk zu sehen. Im Gegensatze dazu zeigt der Prophet (Vs. 1—17.), in welchem schönen, harmonischen Verhältnisse in der neuen Zeit Priesterthum und Staat mit einander stehen würden. Von jenen Miſsverhältnissen und Kämpfen, wie man dergleichen bisher in jener Hinsicht erlebt hatte, soll dann keine Rede mehr seyn. Alles ist aufs vollständigste ausgeglichen. Das Heiligthum nebst Priestern und Leviten hat seinen eigenen abgegränzten Besitz. Nicht minder die heilige Stadt, dann ein gemeinsames Eigenthum für ganz Israel. Der Fürst erhält seinen eigenen festen Besitz. Ohne irgendwelchen Druck entrichtet das Volk seine Abgaben, richtig aber mäſsig, und der Fürst seinerseits übernimmt die Sorge für den solemnen Festcyklus des Volkes, so daſs der neue Geist, in welchem Recht und Gerechtigkeit sich geltend macht, Hand in Hand geht mit dem Eifer für den Gott Israels und dem treuen Dienste für sein Heiligthum.

1—5. „Und wenn ihr vertheilet das Land.“ Der Prophet setzt eine neue Vertheilung des Landes voraus, zu welcher jedoch erst später (Cap. 48.) die Beschreibung ausführlich

sich hinwendet. Nach Schilderung einer so neu aufblühenden kirchlichen Ordnung der Dinge erscheint es hier gewissermaßen als etwas sich von selbst verstehendes, daſs bei solchen Verhältnissen das Land selbst als ein neues behandelt werden müsse und einer neuen besonderen Vertheilung bedürfe. Eichhorn, hebr. Proph. 3, S. 101. bemerkt dabei mit Recht, diese Vertheilung des Landes für die weltliche und geistliche Macht und unter die Stämme sey eine völlige Neuerung Ez.'s, die in den früheren Zeiten nicht statt hatte, auch nach dem Exil nicht befolgt werden konnte, weil nicht einmal alle Stämme in ihr Vaterland zurückkehrten. — Die Vertheilung selbst steht im umgekehrten Verhältnisse zu der unter Josua. Während damals das Volk vor allen, jeder einzelne Stamm, seinen Antheil erhielt, und dann erst später auch Jehovah ein fester Sitz im Lande zufiel, erhält hier Jehovah vor allen zuerst eine תרומה, eine heilige Gabe, welche dem Herrn dargebracht wird. Ein 25,000 Ruthen langer und 10,000 R. breiter Landestheil wird für das Heiligthum und die Priester ausgesondert und ein eben so groſser für die Leviten. Auf jenem Platze steht der neue Tempel nebst den Priesterwohnungen; ersterer ist aber durch einen eigenen freien Platz, eine Art von Vorstadt (von 50 Ellen) gesondert, um auch darin wieder seine besondere Heiligkeit darzulegen. Ne forsitan aedificio templo aedes aliae jungerentur, praecipit ut quinquaginta cubitis per circuitum terra sit vacua in suburbana. Hieron. — Den Häusern der Priester entsprechen die 20 Cellen der Leviten, an denen man mehrfach ohne Grund Anstoſs genommen hat. Der Prophet hat dabei die priesterlichen Cellen im Heiligthum vor Augen. Ihnen sollen die nur ausserhalb des Tempels befindlichen Dienstwohnungen der Leviten entsprechen, damit auch in dieser Beziehung eine bestimmte Conformität sich finde. Daſs damit nicht andere Wohnungen und Städte der Leviten ausgeschlossen sind, versteht sich von selbst. Uebrigens sagt schon Coccejus: non sunt autem per cellas s. cubicula hic intelligenda minuta et angusta aedificia, sed plane augusta et magnifica. Olim Levitae erant sparsi per duodecim tribus, et ipsis erant attributa oppida refugii, asyla. Hic Levitae colliguntur in unum, et iis assignatur locus ad habitandum insignis viginti cellis vel aulis.

Von besonderer Schwierigkeit ist hier die Frage, ob Ruthen oder Ellen als das hier von Ez. gemeinte Maaſs zu verstehen

sind. Für Ruthen entschieden sich die meisten älteren Ausll. Vgl. z. B. Hieronymus: Quia non est positum cubitorum sive pedum aut ulnarum, subintelligi datur, significari calamum, qui erat in manu viri (40, 2.). Jarchi: Quoniam in versu primo non expositum est, quinam sint illi vicies quinquies mille, an sint calami, an vero cubiti, ideo opus fuit dicere, quod illae vicies quinquies (mille) mensurae (factae sint) per calamum mensurae, qua mensuratae sunt quingenti in longitudine ac totidem in latitudine (42, 20.). Ausführlich hat die Richtigkeit dieser Auffassung Meyer, l. c. p. 42 sq. nachgewiesen. Wirklich beruht die Annahme derjenigen, welche hier nur Ellen finden, theils auf Verkennung des hier geschilderten idealen Zustandes und dem Bestreben, die Gegenstände der Wirklichkeit anzupassen (vgl. besonders Böttcher, a. a. O. S. 355.), theils auf der falschen Auffassung und Emendation von 42, 16 ff. Denn entschieden sieht (wie auch Ewald anerkennt) Vs. 2. auf jene Stelle zurück, so dafs diese für die unsrige zugleich entscheidend und normirend ist. Dasselbe Quadrat von 500 Ruthen, welches dort als die eigentliche Tempelstätte bezeichnet ist, findet hier seine Erweiterung zu 25,000 und 10,000. Ausdrücklich wird ferner diefs allgemeine Normalmaafs unterschieden von den 50 Ellen für das מגרש, Vs. 2., welches im Gegensatze zu der grofsen Fläche, die zuvor erwähnt ist, steht. Die Auslassung der Angabe, dafs Ellen gemeint seyen, würde sich schwer erklären lassen. Dagegen ist die Mefsruthe selbst, die der Messende in der Hand hält, das einfachste und zunächst liegende Maafs, um so mehr da hier von Abmessung einer grofsen Fläche die Rede ist, wobei man von selbst ein gröfseres Maafs als angewandt denkt. Damit aber auch in dieser Beziehung kein Zweifel sey, hat der Prophet ausdrücklich auf seine frühere Angabe verwiesen, mit welcher die hier gegebenen in der schönsten Proportion stehen sollen.

6. Dem Heiligthume, welches durch jenen ungeheuren Umfang des dazu gehörigen Landesstriches in seiner neuen grofsen Bedeutung hervorgehoben werden soll, entspricht auch die heilige Stadt. Sie soll hinführo nicht das Heiligthum umschliefsen, sondern zur Seite desselben liegen. Keine Eifersucht auf ihren Besitz soll dann die Stämme mehr theilen, sondern gleich dem Heiligthume soll sie als allen gemeinsamer Besitz gelten. Das Genauere darüber führt Cap. 48. aus.

7. 8. Ein bestimmter Antheil des Fürsten am Lande soll diesem zugewiesen seyn. Denn, wird ausdrücklich bemerkt, von einer Bedrückung des Volkes soll nicht mehr die Rede seyn. Sehr schön wird das Besitzthum des Fürsten an die beiden Seiten des Heiligthums, die Ost- und Westseite verlegt, sofern der Fürst auch mit dem Heiligthum als das Oberhaupt und der Repräsentant des Volkes nach dem Folgenden in einer besonderen, engeren Beziehung steht. So entspricht sein Antheil einem der übrigen Theile, welche den einzelnen Stämmen zufielen. לעמות hier s. v. a. in Uebereinstimmung mit, gemäfs, wie oft im späteren Sprachgebrauche, s. 1 Chron. 24, 31; Nehem. 12, 24. Knobel z. Koheleth S. 219., vgl. כאחר החלקים, 48, 8. mit 48, 21.

9. Ueberhaupt soll sich in der neuen Ordnung der Dinge vollkommene Gerechtigkeit im gegenseitigen Verkehr darlegen, womit denn recht eigentlich die Grundlage des gemeinsamen Friedens bezeichnet ist. Als leuchtendes Vorbild wird der Fürst in dieser Hinsicht allen vorangehen, im Gegensatz zu dem früheren Verfahren der Fürsten Israels, deren Treiben dann ein Ende haben wird, und welche der Prophet im Hinblick auf jene Zukunft schon jetzt ermahnt, von ihrer Ungerechtigkeit abzulassen; vgl. über die Sache Michaelis, Mos. Recht I, S. 302 ff. — Entfernt eure Austreibungen. גרשה ist die gewaltsame Besitznahme eines Grundstückes durch Vertreibung des rechtmäfsigen Besitzers, vgl. גרש und dazu Micha 2, 9.

10—12. Sogleich zeigt Ezech. an einem einzelnen Beispiele, wie jene Gerechtigkeit sich beweisen solle, nämlich im Gebrauche der rechten Maafse und Gewichte. Die Stelle ist eine weitere Ausführung der gesetzlichen Vorschrift Levit. 19, 36. (vgl. Provv. 16, 11.), indem der Prophet hier gerade die genaueste und gewissenhafteste Befolgung jenes allgemeinen Gebotes zeichnen will. Ueber das Bath, das Maafs für flüssige und das Ephah, für trockene Dinge vgl. Bertheau, z. Gesch. d. Israel. S. 64 ff. Beide sind gleichen Inhaltes und verhalten sich zum Chomer, dem Normalmaafse (מתכנת) wie 10: 1. — Dafs der Seckel und zwar der heilige Seckel 20 Gerah habe, wird im Gesetze sehr oft wiederholt und vielleicht, da in dieser Beziehung sich beson-

ders häufige Verfälschungen zeigen mochten, nachdrücklichst eingeschärft, vgl. Exod. 30, 13; Levit. 27, 25. Num. 3, 47. Dieser Satz wird nun auch hier weiter ausgeführt, jedoch auf eine dunkle Weise. Die gewöhnlichen Auffassungen der Worte: „20 Seckel, 25 Seckel, 15 Seckel soll euch die Mine seyn", indem man entweder die Mine zu 60 Seckeln gerechnet und in jene einzelnen Zahlen zerlegt seyn läßt, oder von drey verschiedenen Minen zu 20, 25, 15 Seckeln die Rede seyn läßt (vgl. namentlich Michaelis supplem. p. 1521. Gesenius, thes. 3, p. 798.) befriedigen keineswegs. Von einer Mine zu 60 Seckeln wissen wir Nichts, die Reihefolge der Zahlen ist bei beiden Annahmen höchst befremdend, es ist ein reiner Nothbehelf drey verschiedene Minen anzunehmen u. s. w. Nach dem Vorgange von Böckh, metrolog. Untersuch. S. 54 ff. hat Bertheau a. a. O. S. 9 f. die Unhaltbarkeit jener früheren Ansichten gut dargethan und zugleich eine Corruption in den Zahlen hier erwiesen. Die richtige Lesart hat sich unstreitig hier bei den LXX. (cod. Alex.) erhalten, wo es heißt: *οἱ πέντε σίκλοι πέντε, καὶ δέκα σίκλοι δέκα, καὶ πεντήκοντα σίκλοι ἡ μνᾶ ἔσται ὑμῖν.* Darnach ist zu lesen: חמשה שקלים חמשה שקלים ועשרה שקלים עשרה וחמשים שקל חמנה יהיה לכם. „Nach dem Zusammenhange des Cap. sind diese Worte so zu verstehen: das einmal festgesetzte Gewicht soll unverändert und unverfälscht in seinem ursprünglichen Werthe bleiben, nämlich ein Seckel soll zwanzig Gera haben, fünf Seckel oder ein Fünf-Seckel-Stück soll gerade fünf, eben so ein Zehn-Seckel-Stück gerade zehn Seckel und die Mine soll euch fünfzig Seckel halten." So paßt der Vs. nicht nur trefflich in den Zusammenhang, sondern steht auch mit dem anderweitigen besonders durch Böckh klar ermittelten Decimal-Verhältnisse der übrigen Gewichte in schönem Einklange.

13—17. knüpft wieder an Vs. 9. an. In jenem Sinne wahrer Gerechtigkeit, worin das Verhältniß des Volkes zur Obrigkeit wurzeln soll, sind auch die Abgaben des Volkes an den Fürsten zu entrichten. Sie sind an sich sehr mäßig. Vom Getraide soll ein Sechszig-Theil; vom Oel ein Hundert-Theil (כר Vs. 14. ist nur der jüngere Ausdruck für חמר, vgl. Bertheau,

S. 62., wobei aber der Prophet seinem Zwecke gemäfs nicht versäumt, nochmals ganz genau die Maafsverhältnisse, vgl. Vs. 11., zu wiederholen, zum Zeichen der Genauigkeit in Entrichtung der Abgabe); von der Heerde ein Zweyhundert-Theil entrichtet werden. Diese Abgabe war תרומה genannt, Vs. 13., und warum ihr recht eigentlich dieser Name zukommt, erklärt schon Vs. 15., und wird dann Vs. 16. 17. genauer ausgeführt. Es soll nicht willkührlich verwandt werden, sondern zur Ehre Jehovas dienen. Zu den Opfern zur Sühne Israels, welche die Sorge des Fürsten seyn sollen, sind die Gaben bestimmt. So entsteht ein schöner Gegensatz zu dem früher bestehenden Verhältnisse. An die Stelle gewaltsamer Erpressungen, harten Druckes, schmählicher Willkühr und gegenseitiger Ungerechtigkeit und Untreue tritt der entgegengesetzte Zustand: eine fest geregelte Ordnung der Dinge, gewissenhafte Gaben des Volkes, die noch dazu heilige Gaben sind, nicht ein Denkmal der Sünde Israels, sondern dem Herrn geweiht und zu seiner Verherrlichung dienend. Der Fürst erscheint hier als die wahrhaft für das Wohl und Heil Israels sorgende theokratische Obrigkeit (nulli molestum, omnibus salutare. Starck), welche die enge Gemeinschaft des Volkes mit seinem Gotte aufs lebendigste unterhält und auf das kräftigste fördert. Der Fürst bildet hier eine Vermittelung zwischen Jehovah und der Gemeinde, als ein wahrer Repräsentant und Diener Gottes, die Gerechtigkeit nicht nur handhabend, sondern auch die heiligsten Interessen des Volkes wahrnehmend, und dem Volke den Charakter eines Volkes Gottes zu erhalten, als solches es auf alle Weise zu fördern sich bestrebend.

---

18 ff. Durch den zuletzt (Vs. 17.) ausgeführten Gedanken veranlafst, schildert nun der Prophet, wie ein neuer feierlicher Festcyklus in Israel beginnt. Es wird nur weiter ausgeführt, was auch anderweitig die Propheten verkündigen von der heiligen Festesfeier in der Messianischen Zeit; vgl. z. B. Jes. 66, 23., wornach alles Fleisch hinaufziehen soll gen Jerusalem um regelmäfsig Neumond und Sabbath zu feiern; Sacharj. 14, 16. So erscheinen auch hier die alten Feste neu verklärt. Wenn auch an die alten wesentlich erinnernd und ihre wahre Substanz in sich

enthaltend, sind dieselben hier gleichwohl verändert, neu geworden, ihrer Idee noch entsprechender, in gröfserer Herrlichkeit glänzend. Der Prophet ist weit entfernt, hier alte gesetzliche Vorschriften zu wiederholen oder gar zu modificiren, wie dieß bei dem sonst genug bekannten, streng levitischen, an den Pentateuch sich anschliefsenden Charakter gar nicht erwartet werden kann, sondern er will gerade zeigen, wie ein freierer, aber den alten gesetzlichen Bestimmungen nicht sowohl widersprechender als vielmehr sie schön erfüllender Cultus sich nunmehr gestaltet.

18—20. Um jenen Gedanken sofort scharf hervorzuheben, läfst Ezech. das Jahr selbst, den ersten Tag des ersten Monts mit einem feierlichen Cultus statt der gewöhnlichen Feier des Neumonds beginnen. Da soll das Heiligthum entsühnt werden in einem solemnen Akte, und dieselbe Feierlichkeit wiederholt werden am siebenten Tage damit auch das leichtere Vergehen, welches in Irrthum begangen ist, gesühnt werde. So soll das Jahr neu geweiht durch einen solchen Anfang, recht eigentlich als ein heiliges Jahr dastehen. Zugleich ist dieſs die Vorbereitung zum Passah-Feste, Vs. 21. Kein irgendwie Unwürdiger soll an demselben theilnehmen und was schon im Vorbilde das alte Gesetz enthielt, dafs alles Unreine entfernt werden solle zu der heiligen Feier, wird hier in Ausführung kommen. Haec vero dedicatio altaris quia longe diversa est a dedicatione Mosis, Salomonis et Ezrae, utpote quae secundum praescriptum Mosis facta est, Esr. 3, 2., hinc veteres quidam Talmudici doctores sinistre de toto libro Ezechielis judicare ausi sunt. — Recte autem hinc Meyerus, p. 57 sq. arguit, hanc prophetiam post reditum ex Babylonica captivitate sub secundo templo non impletam fuisse, et nobis cum Coccejo exinde manifestum est, non intelligi hic corporalia sacrificia, nam alioquin secundum Mosis institutum offerenda essent (Mal. 3, 22.). Oportet igitur, nos hic aliquid per aenigma descriptum cogitare, nempe ab initio anni gratiae, quasi cum prima nova luce praedicatum et agnitum iri sanctificationem et justificationem Dei habitantis in hominibus. Michaelis.

21—25. Von dem Festcyklus erwähnt Ezech. nur den Anfang und den Schluſs desselben, Passah und Laubhüttenfest. Beide besonders heilig gehalten umschliefsen und enthalten das

Ganze. Aber auch in Bezug auf den Ritus weicht unsere Darstellung vom Gesetze ab. Das beim Passah vorgeschriebene siebentägige Opfer (Numer. 28, 19.) ist geringer als das hier geschilderte von sieben Stieren und eben so viel Widdern täglich. Den prächtigen Opfern entspricht auch die grofsartige Zuthat zum Opfer (vgl. Vs. 24. mit Num. 28, 20; 15, 6. 9.). Die heilige Siebenzahl herrscht hier sowohl wie beim Opfer des Laubhüttenfestes. Ueber die bei dem letzteren vorgeschriebene stufenweise Abnahme der Anzahl der Opfer an den einzelnen Tagen (vgl. Num. 29, 13 ff.) bemerkt Bähr, Symb. II, S. 661., dafs darin wohl eine stufenweise Abnahme des festlichen Charakters der sieben Tage des Festes liege. Diese Ansicht erhält gerade durch unsre St. eine neue Bestätigung. Hier wird nämlich für alle Tage eine gleiche Anzahl von Opfern festgestellt. Der Unterschied zwischen den Festen selbst fällt damit fast hinweg. Jeder Tag tritt nun in seiner rechten und gleichmäfsigen Heiligkeit hervor. Die heilige Siebenzahl durchdringt den ganzen Festcyklus. Das Mangelhafte und Unvollkommene der alten Weise macht einer höheren und vollendeteren Form Raum. Die Abweichung vom Mosaischen Gesetze ist also hier eine mit klarer Absicht vollzogene und am wenigsten mit einigen neueren Kritikern so zu erklären, wie z. B. George, d. ält. Jüd. Feste S. 180., dafs damals jenes Gesetz überhaupt noch nicht existirte, wodurch unsere prophet. Darstellung durchaus unverständlich werden würde.

Cap. XLVI.

Von diesem Gemälde kann sich der priesterliche Prophet nicht trennen, ohne zuvor noch einige Blicke in mehrere einzelne Seiten dieses fröhlichen und herrlichen Lebens an den Sabbathen und Festen des Volkes zu werfen. Hiemit beschäftigt sich dieses Cap., in welchem in so fern kein bestimmter Zusammenhang und Fortschritt des Gedankens zu erkennen ist, da es hier besonders nur darauf ankam, einzelne besonders frappante Züge zu beleuchten, worin sich der durchgreifend neue und herrliche Charakter jenes Cultus ausspricht.

1—3. Am ausführlichsten beschäftigt sich der Prophet mit dem Fürsten und dessen Verhalten in Bezug auf den Cultus, um

zu zeigen, wie sehr auch von dieser Seite her alles in der neuen Zeit aufgeboten werden und bemüht seyn soll, um zu der Verherrlichung desselben beizutragen. Malerisch beschreibt Ezech. das Oeffnen des heiligen Ostthores, welches sonst stets verschlossen am Sabbath und Neumondsfeste geöffnet wird, wo dann der Fürst seinen festen Stand einnimmt, während die Priester mit der heiligen Opferhandlung im Innern des Priestervorhofes beschäftigt sind und das Volk im äusseren Vorhofe anbetend verweilt. Dafs das auch hier in seiner besonders heiligen Bedeutung wieder hervorgehobene Ostthor eigens für den Fürsten bestimmt ist, enthält eine ganz besondere Auszeichnung für diesen (vgl. auch Vs. 8.). Wie nun dadurch einerseits der Fürst ganz und gar in seiner besonderen Hoheit anerkannt wird, so erscheinen auch andererseits seine Rechte in der gehörigen Begränzung, namentlich in Bezug auf etwaiges Uebergreifen in die priesterlichen Vorrechte. In dieser Hinsicht wird ihm hier ein Stand angewiesen, am Pfosten des zum innern Vorhofe führenden Thores, auf der Thorschwelle, also an der Spitze des Volkes, aber doch nicht im eigentlichen Priestervorhofe. Man hat mehrfach angenommen (vgl. Lightfoot, opp. t. I. p. 605. Lundius, Jüd. Heiligthüm. S. 375.), im früheren Tempel sey nach Salomonischer Einrichtung eine Bühne für den König im Priestervorhofe selbst errichtet gewesen. Dann hätten wir hier eine polemische Beziehung gegen dasjenige, was man als einen Mifsbrauch königl. Gewalt ansah. Allein jene Annahme ist keineswegs sicher, da die hieher gehörige St. 2 Chron. 6, 12. vgl. 13. nur von dem Vorhofe im Allgemeinen redet, in welchem Salomo jene Bühne habe errichten lassen und das לפני המובח durchaus nicht nothwendig auf die nächste Umgebung des Brandopferaltars bezogen zu werden braucht; vgl. auch Keil, d. Tempel Sal. S. 130 ff. Dann haben wir hier vielmehr an späteren Mifsbrauch zu denken, wornach man jene ursprüngliche Einrichtung Salomos ungebührlich überschritt in der Art wie ein solches Eingreifen in priesterl. Rechte aus der Geschichte des Usias bekannt ist, 2 Chron. 26, 16 ff. Hieraus erklärt sich sehr gut 2 Regg. 11, 14.: „der König stand an der Säule כמשפט, gemäfs dem Rechte, dem rechtmäfsigen Brauche“ (vgl. übrigens zu der St. Vitringa, de synag. vet. p. 31 sq.), womit eine anderweitige Uebertretung jenes משפט

angedeutet zu seyn scheint. Hier wird nun dieses משפט gel
rig fixirt, mit der rechten Berücksichtigung des Ortes und
Personen. — Die Conjektur Ewalds, welcher für זנימי
Vs. 1. lesen will החוצון ist ganz verkehrt; denn gerade
dem inneren Ostthore ist hier die Rede.

4—8. Zu jenem Cultus (Vs. 2.) spendet nun der Fü
reichliche Opfer. Das Bemerkenswerthe bei diesen ist eine
ihre Abweichung von den Mosaischen Institutionen, indem h
absichtlich das Gesetz der Vermehrung vorwaltet, und damit
Darlegung der gröfseren Herrlichkeit dieses Cultus bezwe
wird; sodann die im Gesetze ebenfalls nicht vorkommende
stimmung, wornach manches bei diesen Opferspenden dem fre
Ermessen des Gebers überlassen wird; Vs. 5. 7. vgl. auch Vs. 1
wo die freiwilligen Opfer des Fürsten hervorgehoben werd
So durchdringt sich in jenen Angaben ein Gesetz der Re
mäfsigkeit mit einer gewissen Freiheit vom Gesetze. Dieses
scheint wirklich als ein für ein neues Volk bestimmtes, des
Sinn ein anderer geworden ist und an welches daher auch
gröfseren Segnungen höhere Forderungen zu stellen sind,
bisher.

9—15. Vorschriften über das Verhalten bei den Fes
und solemnen grofsen Volksversammlungen. Bei diesen besond
feierlichen Gelegenheiten soll der Fürst nicht in jener Abson
rung von dem Volke bleiben, sondern mitten unter den fröhlic
Festesschaaren soll er gemeinschaftlich mit dem Volke in das
ligthum einziehen und ausziehen, unstreitig, wie Ewald
merkt, um die Feierlichkeit dadurch noch zu vermehren. E
dahin zielt auch die Vorschrift betreffend die Zuthaten zum O
und die freiwilligen Gaben des Fürsten, wobei wieder, da s
Person hier mehr in Betracht kommt, das Ostthor geöffnet
und der Fürst wie am Sabbath seinen Stand nimmt. Je
auch hier wieder die Summe des zu Spendenden dem Einze
und dessen freiem Willen überlassen ist, desto mehr setzt
Bestimmung voraus, wie man es dann nicht fehlen lassen w
an Eifer und Treue, um den Glanz jener Feste möglichst zu
höhen. Sehr passend schliefst sich daran noch eine Vorsc
betreffend das tägliche Opfer (Vs. 13—15.), sofern es der
darbringen soll. Das was täglich geschehen soll, bildet

Gegensatz zu den ausserordentlichen Festlichkeiten. Auch jene sollen nicht zurückstehen, sondern vielmehr in ihrer rechten Würde und Bedeutung als „ewige Brandopfer“ dann anerkannt und geehrt werden.

16—18. So reich nun auch alle jene Spenden des Fürsten sind, so wenig soll das Volk darunter leiden und dadurch beeinträchtigt werden. Der feste Besitz des Fürsten soll demselben verbleiben und in seiner Familie unveräusserlich seyn, so dass nie das Besitzthum des Volkes irgendwie durch ihn gefährdet wird. Ja so strenge soll es selbst in dieser Hinsicht gehalten werden, dass selbst dasjenige, was der Fürst von dem Seinigen an Diener verschenkt, im Freiheitsjahre wieder an ihn zurückfallen soll. Das שׁנת דרור ist auf keinen Fall, wie noch George, Jüd. Feste S. 31. meint, das Sabbathjahr, wofür er sich verkehrter Weise auf Jerem. 34. beruft, wo der Ausdruck שׁנת דרור gar nicht vorkommt, auch nicht vom Sabbathjahr die Rede ist, sondern nur die gesetzliche Bestimmung (Deuter. 15, 12 ff.), wornach der Hebräische Sklave im siebenten Jahre seiner Dienstzeit frei seyn sollte (s. Michaelis, Mos. Recht 2, S. 364 f. Hengstenberg, Beitr. 3, S. 440 ff.), benutzt wird, weil sie lange nicht in Ausübung gekommen war, um die aussergewöhnliche Loslassung der Leibeigenen zu begründen; vgl. Hitzig z. Jerem. S. 290. Hier kann aber unter dem Freiheitsjahre kein anderes gemeint seyn, als das Jobeljahr, weil in diesem gerade die Zurückerstattung des verkauften unbeweglichen Eigenthums stattfand; vgl. darüber Bähr, Symbol. 2, S. 575 ff. Auch der Ausdruck דרור führt darauf, sofern derselbe aus Levit. 25, 10. dem Gesetze über das Jobeljahr entnommen ist. Hier waltet nun zugleich noch eine Steigerung des Mosaischen Gesetzes ob. Denn selbst verschenkte Güter, worüber der Pentateuch nichts in jener Beziehung enthält (vgl. Wolde, de anno Hebr. jubil. p 56. Kranold, de anno Hebr. jub. p. 55.), sollen nach unsrer St. dem ursprünglichen Eigenthümer wieder zufallen. Es ist also jede Art von Veräusserung für immer, unter welchem Namen es auch sey, in Bezug auf das dem Fürsten angewiesene Besitzthum abgeschnitten. Dieses ist sein eben so unverbrüchliches Eigenthum als der Tempelplatz mit seinem ganzen Umfange für immer Jehovah angehört.

19—24. Dieser Theil ist am losesten mit dem Vorigen verbunden. Doch scheint auch er nicht ausser einem gewissen Zusammenhange damit zu stehen; jedenfalls ist eine spätere Transposition der St., wie sie von Ewald angenommen wird, gerade an diesen Ort das am wenigsten Denkbare. Es ist die Rede von den Opferküchen, welche sowohl für die Priester (Vs. 19. 20.) als für das Volk (Vs. 21—24.) in dem neuen Heiligthume eingerichtet seyn sollen, um denjenigen Theil der Opfer, welcher ihnen zufiel, zuzubereiten. Der Zweck dieser Einrichtung ist ausgesprochen Vs. 20.: „damit sie nicht es hinaustragen in den äusseren Vorhof, indem sie das Volk heiligen.“ Gerade so wie nach 44, 19. in Bezug auf die heiligen Kleider eine scharfe Sonderung des zu heiligen und nicht-heiligen Zwecken bestimmten eintreten sollte, so auch hier. Jede verkehrte Vermischung soll in dieser Hinsicht aufhören. Eichhorn a. a. O. S. 111. bemerkt richtig: „es wird den Schuld- und Sündopfern, von denen die Priester einen Theil zum Verspeisen erhalten, eine höhere Heiligkeit beigelegt als den Dank- und Freudenopfern, welche die Opfernden mit ihren Freunden verzehren. Jene werden daher im innern Vorhofe gekocht, damit sie vor keinem Laien dürfen vorbei getragen werden; diese aber im äussern Vorhofe, wo der Ort der Opferschmäuse war.“ Daher lautet die Verordnung dahin, dafs selbst bis auf das Kochen der vom Opfer zurückgebliebenen Stücke herab nunmehr eine schärfere Sonderung eintreten soll als bisher stattfand. Nicht nur sollen besondere Plätze zu Opferküchen überhaupt bestimmt seyn, sondern auch hier wieder Priester und Volk scharf geschieden seyn. Hiedurch hängt der Abschnitt auch mit dem Vorigen zusammen, wo sich der Prophet ebenfalls mit der Aufhebung jeder Collision zwischen Priester, Fürst und Volk beschäftigt hatte. Er zeigt hier noch zum Schlusse, bis wie weit auch das geringste derartige Mifsverhältnifs beseitigt werden solle und hat zur Anschliefsung gerade dieses Beispiels eine besondere Veranlassung in der vorangehenden Erwähnung der Opferhandlungen und Feste und der gegenseitigen Stellung des Fürsten und der Priester bei denselben.

An der nördlichen Seite des Heiligthums bei den heiligen Cellen der Priester (vgl. 42, 13.) in dem westlichen Winkel soll sich der für die Priester zum Kochen bestimmte Ort befinden. Für das Volk dagegen sollen im äusseren Vorhofe an dessen vier

Ecken vier kleine Höfe von 40 Ellen Länge und 30 E. Breite (s. über die Auslassung von אמה hier 43, 16. 17. 47, 4. 5.) zu demselben Zwecke bestimmt seyn. — Das מהקצעות fehlt bei den LXX. Vulg. und hat über sich die puncta extraordinaria. Dies berechtigt indefs noch nicht das schwierige und wohl schon früh auffällige Wort zu streichen. Es ist gewifs nicht, wie noch Gesenius, thes. 5, p. 1228. meint, geradezu für מקצעות, Winkel zu nehmen, sondern ein eigentlicher terminus technicus, vielleicht von Ez. selbst gebildet für: im Winkel angelegt. Das Wort hängt nämlich noch von חצרות ab und diese Bedeutung paſst allein gut in den Context. — Schwieriger ist das diesen חצרות gegebene Prädikat קטרות. קטר steht nach späterem Aram. Sprachgebrauche für קשר, indem die Hebr. Bedeutung von קטר hier durchaus unanwendbar ist. Die gewöhnlichen Auffassungen des Wortes sind aufgezählt und gut widerlegt bei Gesenius, thes. 5, p. 1213. Ges. selbst zieht die Erkl.: atria clausa i. e. muris cincta januisque clausa, vor. Dagegen ist indefs zu sagen, dafs קטר nirgends im Aram. und Hebr. (קשר) die Bedeutung: schliefsen, claudere, hat; der von Ges. verglichene Aethiopische Sprachgebrauch liegt schon viel ferner. Wir vergleichen defshalb das dem קטור ganz entsprechende Hebr. קשׁור, wie es nach einer bei den Verbb., welche binden bedeuten, sehr gewöhnlichen Uebertragung Genes. 30, 42. gebraucht wird, in der Bedeutung: stark, kräftig. Auch im Chald. steht so das Adjektiv קטרן, s. Buxtorf. lex. p. 2025. Es würden also hier feste, stark gebauete Höfe gemeint seyn, die also nicht etwa nur leicht zusammengefügt und provisorisch abgesondert sind, sondern dem festen Charakter des ganzen Baues genau entsprechen. Dann enthält Vs. 23. noch eine nähere Ausführung dieses Gedankens. Eine eigene Einfassung, Grenzmauer (טור, vgl. besonders טורה, Cant. 8, 9.) läuft um jene Höfe herum, welche die Küchen selbst so sehr überragen, dafs diese unterhalb jener Einfassung angebracht sind. Feste Höfe sind also dem Sinne nach s. v. a. fest verwahrte, sorglich abgesonderte Räume.

Cap. XLVII, Vs. 1—12.

Was der Prophet bisher durchgeführt hat, läfst sich zusammenfassen in dem Ausspruche der Apocal.: *καὶ ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου ἐν αὐτῇ ἔσται καὶ οἱ δοῦλοι αὐτοῦ λατρεύσουσιν αὐτῷ*, 22, 3. Die herrliche neue Einwohnung des Herrn in Israel (Cap. 40—43.) und der neue Dienst des Herrn, welcher auf den Grund jener Vollendung aller göttlichen Gnadenbezeugungen erfolgen soll (Cap. 44—46.), sind die beiden Hauptpunkte, um welche sich die bisherige symbolische Darstellung des Propheten bewegt. Wie nun am Schlusse des ersten Abschnittes (c. 43.) der Prophet jenen Grundgedanken zusammengefafst und nach der Masse der detaillirten Ausführungen in Ein klares Bild zusammengefafst hat, so auch hier in Bezug auf den zweyten Abschnitt. Denn das Thema dieses Stückes ist die Darlegung, welcher reiche Geistes-Segen vermöge der neuen Inwohnung Gottes in Israel über die ihm in neuer Weise dienende Gemeinde ausgegossen ist. Auch diesen Gedanken hat Ez. in symbolischer Form entwickelt. Diese Form ist ihrer Grundlage nach bereits in Joel 4, 18. enthalten und von dorther entlehnt. Zu den Segensspendungen der Messianischen Zeit rechnet Joel auch eine vom Hause Jehovas ausgehende Quelle, welche das Thal Sittim tränken soll. Der Grund warum das nur noch aus der Mosaischen Geschichte (Num. 25, 1. vgl. Jos. 2, 1; 3, 1.) sonst aber nicht näher bekannte Thal Sittim genannt wird, liegt besonders in der Beschaffenheit desselben. Hierüber giebt schon der Name: Acazienthal Aufschlufs, sofern die Acazie nur in dürren Gegenden wächst, vgl. Credner z. Joel S. 258. „Ein Thal, in welchem Schittim wachsen, wird folglich ein recht dürres, trockenes Thal seyn.“ Daraus folgt dann freilich gar nicht, wie Credner und Hitzig wollen, dafs jedes Thal dieses Charakters so genannt werden konnte, wie etwa bei Joel das Thal des Kidron (s. dagegen auch Meier, z. Joel S. 182 ff.). Auch haben wir nicht einmal nöthig, mit Reland, Palaest. p. 351 sq. das Thal Sittim ganz unbestimmt zu lassen und das aus der früheren Geschichte bekannte bei Joel aufzugeben. Das durchaus Richtige sah hier schon längst Marck: utique fluunt haec bona omnia, perpetui et inexhausti fontis instar, a Jehovah gratiose habitante in ecclesia sua et gloriose in coelo tamquam in domo sua; et extendunt se latissime, ultra terminos

Jordanis, ad gentes ipsas remotissimas, impurissimas, et sanctis donis prorsus destitutas, quae in valle Schittim esse repraesentatae. Dieſs ist nun auch die Grundidee Abschnittes. Jedoch hat sich unsre Darstellung noch mit deren, dem Ezech. eigenthümlichen Anschauungen ver Eine aus dem Tempel kommende Quelle schwillt zu einem tigen Strome an. Herrliche Bäume umgeben ihre Ufer u währen den Anblick einer paradiesischen Herrlichkeit. D ser aber übt eine wunderbar belebende Kraft aus, es sch dem Tode Leben; es ist reich an Fischen und an seine wachsen reiche Frucht tragende Bäume, die selber wied deihen und Leben fördern. Auf Ezech. wie auf Joel gehe wieder die Stellen Sach. 13, 1. 14, 8. Apoc. 22, 1 ff. zur

1. 2. Der Prophet befindet sich im innern Vorhofe, aus dem Tempelgebäude unter der Schwelle des Eingangs Wasserquell entspringen sieht. Denn die Richtung Hauses war gen Osten. Hier war nämlich der einzige gang aus dem Hause und nirgends anders als von dort her sich der Wasserstrom ergieſsen. E throno Dei et agni, 22, 1., qui unica janua seu aditus est ad Deum. Mich. Wasser, insbesondere lebendiges Quellwasser ist in der S häufig Symbol der göttlichen Segnungen, der geistigen wi leiblichen, welche der Wüste des menschlichen Elendes un irdischen Noth aufhelfen und dieselbe umwandeln in Gegen lieblichen und herrlichen Gedeihens; vgl. Jes. 41, 17. 18. Hengstenberg, Christol. 2, S. 368 ff. Bei den Rabbinen sich der schöne Ausspruch: מקום ששכינה שם שורה שם מים, ubicunque Schechinah habitat, ibi sunt Schoettgen, hor. I, p. 1144. Das Wasser kommt aus Heiligthum d. h. es ist die Wirkung desselben, die Fülle vo gen, welche sich von der neuen Manifestation Gottes aus die Gemeinde ergieſst. Jene ist das nothwendige prius, welches das Volk nicht dem Herrn dienen kann in neuer und der Dienst Gottes ist selbst wieder eine Gnade und von ihm. Mit Grotius und Eichhorn (S. 112.) hier wirkliches Quellwasser und an eine rein äusserliche Schil der künftigen Vortrefflichkeit und Fruchtbarkeit des Lan denken, würde zeigen, dafs man die Abhängigkeit dieses

kens von dem der Einwohnung Gottes in Israel ganz übersehen und diesen letzteren Begriff nur höchst oberflächlich aufgefaſst habe. Ist der von Gott ausgehende Quell selbst nur ein Ausdruck, eine Bezeugung seiner Selbstoffenbarung, so kann derselbe nicht ein bloſs leiblicher seyn; das leibliche muſs hier selbst wieder ein Abdruck des geistigen seyn, wobei noch hinzukommt, daſs das Bild des Wassers gerade als Symbol höherer geistiger Güter vorzugsweise im Oriente gebraucht wird; s. Lücke, z. Ev. Joh. 1, S. 583. Hierauf führt auch der Zusammenhang mit dem Vorigen, dem Cultus, dem Opfer, in welcher Hinsicht Theodoret sinnreich bemerkt: *οὕτω τὰ περὶ τῶν θυσιῶν διδαχθεὶς, καὶ μαθὼν, ὅπως τὰ περὶ τῶν ἁμαρτιῶν τυπικῶς δεῖ προσφέρειν θύματα, διδάσκεται τῶν ψυχῶν τὴν ἀληθινὴν κάθαρσιν τὴν ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος γινομένην.* — Anzuspielen scheint der Prophet dabei auf eine wirkliche Quelle unter dem Tempelplatze, wie schon Lightfoot (opp. I, p. 612.) bemerkte, und über welche zuletzt Robinson (Palästina II, S. 159 ff.) genauere, obgleich noch nicht ganz zum Ziele führende Untersuchungen angestellt hat. Für eine solche Berücksichtigung der Lokalität spricht auch die folgende Bezugnahme auf das todte Meer u. s. w., Vs. 8 ff.

Das Wasser flieſst an der südlichen Seite des Tempels, und noch genauer südwärts vom Altare des Vorhofs. Der Prophet begiebt sich darauf durch das Nordthor nach der östlichen Aussenseite des Tempels und sieht hier wieder das Wasser hervorquellen. Das Einzelne in dieser Schilderung kann allerdings nicht von besonderer Bedeutsamkeit seyn. Der Prophet führt vielmehr nur in seiner malerischen, ausführlichen Darstellungsweise den Gedanken aus, daſs der Lauf jener Quelle die Richtung nach Süd-Ost genommen habe, sofern es ihm eben für die nachfolgende Ausführung (Vs. 8 ff.) darauf ankommt. — מכה eine spätere Form für נכח, wie בקע im Aram. in פקע, ברול in פרול u. s. w. übergeht. Es bezeichnet das Träufeln, vom langsamen Flieſsen eines kleinen Wassers, im Gegensatz zu der Tiefe, welche das anfänglich kleine Wasser sofort gewinnt und die in immer gesteigertem Maaſse zunimmt, Vs. 3 ff. So steht auch בכי Hiob 28, 11, und im Arab. sagt man بئر بكي,

puteus fleus, i. e. tenui aqua praeditus, Schultens ad Job. 2, p. 778. Im Latein. wird so flere, fletus wenigstens bei den spätern Dichtern gebraucht; vgl. Lucan. 7, 163; Lucret. 2, 631.

3—5. Die so vom Tempel ausgehende Quelle wächst nun und gewinnt an Tiefe auf eine wunderbare Weise. Die zunehmende Wassermenge ist ein Symbol des das Maafs des Gewöhnlichen bei weitem übersteigenden Umfanges, der wunderbaren Ausdehnung der göttlichen Segnungen. Die St. mufs verglichen werden mit jenen andern von der Ausdehnung des Reiches Gottes handelnden Aussprüchen Ez.'s, wornach alle Völker als theilnehmend an den Segnungen desselben geschildert werden, s. 17, 23; 31, 6. 10. Ist der Tempel hier der Inbegriff der göttlichen Heilsbezeugung, der Fülle seiner neuen Offenbarung, so gestaltet sich auch das extensive Maafs dieser Offenbarung als ein neues, nicht auf die bisherigen Gränzen der Theokratie beschränktes, sondern zu neuem unermefslichen Umfange anwachsendes. Besonders ähnlich ist auch in Bezug auf das Bild Jes. 11, 9., wornach die Erkenntnifs Jehovas die Erde erfüllen soll, wie die Wogen den Meeresgrund bedecken. Id notat sermonem Dei exuberaturum et magna accessione illustrationis veritatis Dei magis magisque augendum. Mich. In unserm Bilde liegt noch speziell das Fortschreiten jener Segnungen, das allmählige Wachsen der neuen reich gesegneten Gemeinde zu einer wunderbaren Gröfse und Menge. — מי אפסים, Wasser der Fufssohlen, bis dahin reichendes, die Fufssohlen netzendes Wasser. אפס ist unbedenklich nur für eine andere Form von פס zu nehmen, (vgl. im Syr. ؤ ؤ ؤ (ܦܣ), wie theils die Dualform, theils die im Folgenden entsprechenden Ausdrücke ברכים u. s. w. zeigen. Minder richtig übers. Chald., Syr., Vulg.: Knöchel, was wohl nur gerathen ist. Dagegen ist die Erklärung: extremitates pedum, von אפס, finis minder passend, da אפסים nur die äussersten Gränzen eines Gegenstandes, wo derselbe aufhört, sich verliert, bezeichnet. Dieſs würde aber hier ein zu starker Ausdruck, der dem Contexte nicht angemessen wäre, seyn. Die gemeinschaftliche Grundbedeutung der verwandten Stämme אפס und פסס ist übrigens: sich ausbreiten, dann zerstreuen

und auf diese Weise sich verlieren, verschwinden. — In den Worten מים ברכים steht anstatt des Genitivs die Apposition, nach einer etwas kühnen Ausdrucksweise, da das in Apposition gestellte Nomen sich nur lax an das vorhergehende anlehnt und sein Sinn aus demselben erst näher bestimmt werden muſs; vgl. über solche Fälle Gesenius, Lehrg. S. 666 ff. Ewald, Gr. §. 515. und im Arab. Orientalia ed. Juynboll, Roorda, Weijers, I, p. 21.

7. 8. Wie Ezech. überhaupt gerne Schilderungen von der Beschaffenheit des Paradieses entlehnt (vgl. z. B. 31, 4. 34, 29. 36, 35.), so auch hier. Das aus der Tempelschwelle hervorgehende Wasser erinnert ihn an den von Eden ausgehenden Strom, bestimmt zu tränken den Garten, Genes. 2, 10., und so schlieſst sich daran sofort eine Schilderung der Umgebung jenes Flusses, des Gartens und zwar vor allen der herrlichen an seinen Ufern wachsenden Bäume, welche gleich dem Lebensbaume Edens selbst lauter Bäume des Lebens sind; vgl. auch noch besonders Vs. 10. — Er führte mich wieder an das Ufer des Flusses. Insgemein erklärt man dieſs von demjenigen Theile des Fluſs-Ufers, von wo der Engel ursprünglich ausgegangen war mit dem Propheten. Sogar noch Ewald übers.: „und führte mich wieder an den Ursprung des Flusses.“ Allein es ist ganz unmöglich, diesen Sinn aus den Worten herauszubringen und zu rechtfertigen. Ueberdieſs paſst er nicht in den Context, da gar nicht abzusehen ist, warum gerade bis dahin der Prophet zurückgeführt sey, hievon auch im Folgenden nicht im Mindesten die Rede ist. Um die aus Bäumen bestehende Umgebung des Flusses wahrzunehmen, genügte es einfach, daſs der Prophet an das Ufer des Flusses versetzt wurde. Dieſs setzt voraus, daſs der Prophet sich im Verfolgen des Laufes des Flusses bereits von demselben entfernt oder zum Ende desselben gekommen sey. Dieſs ist nun wirklich Vs. 5. angedeutet, bestimmt ausgesprochen aber erst Vs. 8. Der hier zu ergänzende Gedanke ergiebt sich nunmehr leicht aus dem Contexte und aus den Worten selbst. Von dem Ende des Flusses, seinem Ausflusse in das todte Meer wendet sich der Prophet noch einmal wieder zurück zu dem Ufer desselben. Es ist ihm nicht genug, den Fluſs selbst betrachtet zu haben; auch in seiner Umgebung spiegelt sich seine Schönheit und Herrlichkeit ab und zeigt neue Seiten seiner wunderbaren Kraft

und Wirkung. — בשובני ist am füglichsten als incorrekte Form für בשובי zu nehmen (als ich zurückkehrte), wofür es freilich an jeder andern Parallele fehlt; s. Gesenius, Lehrg. S. 299.

8. Diese Wasser gehen nach der östlichen Gränzmark und fliefsen ab nach der Arabah hin, und gelangen so zum Meere, gerade zu dem Meere jener Ausflufs und geheilt wird das Wasser. Die הגלילה הקדמונה ist unterschieden von dem nördlichen הגליל, oder גליל הגוים (vgl. Rosenmüller, Alterthumsk. II, 2, S. 42 ff.) woran hier Ephraem, Theodoret denken, mit Verweisung auf die Verkündigung des Evangeliums in Galiläa, so wie auch von den גלילות פלשתים, Jos. 13, 2. Joel 4, 4. Gemeint ist גליל הירדן, der Jordansbezirk, Jos. 22, 10. 11., daher hier sogleich näher bestimmt durch die ערבה, jene grofse Einsenkung und meist dürre sandige Ebene, welche sich vom Norden des todten Meeres vom See von Tiberias an sich bis zum rothen Meere erstreckt, vgl. darüber das Nähere b. Hitzig, des Proph. Jonas Or. üb. Moab S. 5 ff. Gesenius, thes. IV, p. 1066 sq. Hengstenberg, die Geschichte Bileams S. 227 ff. Ueber die physische Beschaffenheit dieses Ghôr sind die Berichte der Reisenden durchaus einstimmig. Vgl. z. B. Robinson Palästina II, S. 506 ff. „Der gröfsere Theil des Ghôr bleibt eine wüste Einöde. So wird es im Alterthume beschrieben (vgl. Joseph. b. Jud. III, 10, 7; IV, 8, 2.) und so finden wir es heut zu Tage.“ Das Meer kann in diesem Zusammenhange kein anderes als das todte Meer seyn. Diefs pafst allein zu dem Zusammenhange und Zwecke der Stelle, indem gerade ein solches Meer genannt werden soll, dessen Beschaffenheit dem Charakter der Arabah entspricht. Dazu kommt, dafs das todte Meer ausdrücklich den Namen ים הערבה führt; vgl. Deuter. 3, 17; 4, 49; Jos. 3, 16; 12, 3. 2 Regg. 14, 25. Bei der Wiederholung des ימה ist die Verstärkung zu beachten, welche das zweyte הימה noch durch Hinzufügung der Präpos. אל erhalten hat. Gerade in dieses, seiner Beschaffenheit wie seiner historischen Erinnerung nach so merkwürdige Meer, soll sich jenes Wasser ergiefsen. Das

המוצאים steht in Beziehung auf das vorangehende ויצאים: diese so ausgeführten Gewässer, welche sich zuerst durch ein liebliches Thal, dann in dürre Arabah und zuletzt sogar in das todte Meer ergiefsen. Das המ hebt so den Contrast hervor, welche die Beschaffenheit des Flusses mit seiner reizenden Umgebung zu der des todten Meeres mit seiner Umgebung bildet. So schliefst sich beides schön an den Schlufs an: und die Wasser werden gesund. Ein solcher Gegensatz kann nicht zusammen bestehen. Entweder gewinnt das eine oder das andere Wasser die Oberhand. Das Wasser des todten Meeres ist ein ungesundes, schädliches. Es wird geheilt, in ein gesundes Wasser verwandelt (vgl. denselben Gebrauch von רפא auch 2 Regg. 2, 21. 22.). Es trägt alle Merkmale des alten auf ihm lastenden Fluches, des göttlichen Strafgerichtes an sich. Dieser Fluch wird aufgehoben: an die Stelle der Strafe tritt reicher Segen des Herrn. So übt also die neue von dem Tempel Gottes ausgehende Gnadenwirkung eine wunderbare, umgestaltende Wirkung auf das Volk, die Menschheit aus. Die Denkmale der Sünde werden vernichtet, der Fluch des Bösen gehoben, indem dieses selber gebrochen ist und sein ihm gesetztes Ziel erreicht hat. — Mit Unrecht wollen nach dem Vorgange des Chald. einige wie Jarchi, Rosenm. das zweyte ים vom mittelländischen Meere verstehen. Man beruft sich dafür auf den Dual נחלים, Vs. 9., welcher aber unstreitig anders zu erklären ist (s. die Anmk. das.), so wie auf Sacharj. 14, 8., wo aber der Sinn ein ganz anderer ist, indem daselbst von den Ausbreitungen jenes göttlichen Segens nach allen Seiten hin die Rede ist. Ueberdiefs steht hier neben הים noch הקדמני und האחרון, welches auch in unsrer St. nach jener Erklärung kaum fehlen dürfte. Am entschiedensten widerlegt sie sich aber durch das נרפאו המים, welches in jenem Falle nur gezwungen auf das erstere הימה bezogen werden könnte. Dasselbe spricht zugleich gegen die in jeder Hinsicht unhaltbare Erklärung Ewalds: „und kommt dann gen Westen: nach Westen hin sind die Mündungen," wobei überdiefs noch Versabtheilung und Lesart geändert werden. Durchaus nicht läfst sich aber auch das נרפאו durch: „und heilsam wird das Wasser seyn" er-

klären, wie רמא nirgends gebraucht wird noch seiner Grundbedeutung nach gebraucht werden kann.

9. Das נחלים, wofür Ewald geradezu נַחֲלָם lesen will, kann schwerlich, wie viele annehmen, auf die beiden Arme eines bis ins Mittelmeer und todte Meer reichenden Flusses (s. Vs. 8.) bezogen werden. Sogleich im folgenden und Vs. 12. ist nur von einem נחל die Rede. Vgl. auch נהרים von zwey zusammenfliefsenden und dann ein Ganzes bildenden Flüssen, dem Euphrat und Tigris. Ueberdiefs ist auch hier und Vs. 10 ff. immer nur vom todten Meere die Rede und Vs. 10. wird das Mittelmeer ausdrücklich unterschieden und als ein nicht hieher gehöriges behandelt. Die Vermuthung Maurers, dafs der Dual nur wegen der Aehnlichkeit des hier mehrmals wiederholten מים gesetzt sey, ist ganz zu verwerfen, schon da מים keine Dualform und zu einer Allitteration dieser Art hier gar kein Grund vorhanden ist. Zu beachten ist vielmehr, dafs der Prophet hier durchweg von der physischen Wirklichkeit ausgeht, auf dieser ganz und gar seine prophetischen Anschauungen ruhen läfst. Ein solches Anknüpfen an die Lokalität des Tempels fanden wir bereits in der Grundidee von der aus dem Tempel gehenden Quelle. Da nun Ezech. diese Quelle als von Jerusalem in das todte Meer sich ergiefsend darstellt, so lag es nahe an denjenigen Bach zu denken, welcher sich gleichfalls von Jerusalem aus ins todte Meer ergiefst, nämlich den Kidron. Derselbe heifst auch bei Nehem. 2, 15. geradezu הנחל, vgl. 1 Macc. 12, 37. Er nimmt seiner Lage nach ein von Jerusalem kommendes Wasser mit auf und so vereinigt sich auch nach unsrer prophet. Anschauung mit ihm die neue Quelle des Tempels, welche nun als Doppel-Flufs dem todten Meere zuströmt, und in einer neuen wunderbaren Weise seine Wirkungen auf das Meer ausübt. Wohin er kommt, ersteht Leben. Das todte Meer wird nun ein fischreiches Gewässer, mit Beziehung auf die Beschaffenheit desselben, dafs keine Fische in demselben leben können, wie schon Tacitus sagte, histor. V, 6.: neque pisces aut suetas aquis volucres patitur; vgl. auch Hieronymus z. uns. St.: mare mortuum, in quo nihil poterat esse vitale. Diese Angaben sind auch durch neuere Reiseberichte aufs vollständigste constatirt; vgl. insbesondere Schubert, Reise nach dem Morgenl. 3, S. 86. Robinson, Palästina II, S. 461 ff.

10. Noch weitere Ausführung des Gedankens in Vs. 9. Aus dem Tode entsteht durch die Allmacht und Gnade Gottes nun ein reiches Leben. Segen Gottes und Leben in der Fülle seiner Gnade und Gnadengüter sind unzertrennlich zusammenhängend. In einem alle Erwartung übersteigenden Umfange offenbart sich dann dieser Segen. Die neue Gemeinde ist zahlreich, zahllos, wie die Fische des Meeres. Wenn der Prophet die Ufer des todten Meeres von Fischern umgeben sieht, die dort ihre Netze ausspannen, so liegt darin nicht noch eine besondere Bedeutung, wie etwa Theodoret meinte: *λέγει ἰχθύων πλῆρες τοῦτο γενήσεσθαι τὸ ὕδωρ, καὶ ἁλιέας ἕξειν πολλούς· πολλοὶ γὰρ οἱ διὰ τῶν ὑδάτων τούτων εἰς σωτηρίαν θηρώμενοι, πολλοὶ δὲ καὶ οἱ τὴν ἄγραν ταύτην θηρεύειν πεπιστευμένοι.* Das folgende Versglied zeigt, dafs auch dieſs nur ein malerischer Zug seyn soll, um die Menge der Fische zu veranschaulichen, im Gegensatze zu dem alten Zustande der Dinge, wo jene öden Meeresufer ein Gegenstand des Schreckens waren. — Die Lage Engedis ist früher sehr schwankend bestimmt worden; vgl. Winer Real-WB. I, S. 384 ff. Raumer, Paläst. S. 186. Nach den sehr gründlichen Untersuchungen Robinsons a. a. O. S. 445 ff. leidet es nun keinen Zweifel, dafs E. nicht eigentlich am Südende des todten Meeres lag (wie man oft aus den Worten des Hieronymus ad h. l. schlofs: „ubi finitur atque consumitur"), sondern weiter nördlich und nur nach dem südlichen Theile des Meeres zu. Es ist hier vielleicht besonders hervorgehoben wegen der in seiner Nähe befindlichen Wüste, 1 Sam. 24, 1 ff. Robinson, S. 432 ff., um dadurch den Contrast des Sonst und Jetzt greller hervortreten zu lassen. Hieraus ergiebt sich nun auch, dafs En Eglaim an der Nordspitze des todten Meeres zu suchen ist, nicht wie noch Hitzig z. Jesaia S. 190 meint an der Südspitze. Hieron. t. Engallim in principio est maris mortui. Aber dieser Ort lag noch 8 Meilen südlich von Areopolis nach Eusebius, vgl. Reland, Palaest. p. 707., und paſst darum hier minder gut. Am besten vergleicht man אגלים, Jes. 15, 8., welches in dem dortigen Zusammenhange sehr füglich einen Ort an der Nordspitze des todten Meeres bezeichnen kann.

Das zweyte Versglied spielt, wie schon das למינהו zeigt (vgl. auch Vs. 9.), auf die Schöpfungsgeschichte an. Wie einst

bei der Schöpfung auch das Meer die Fülle der göttlichen Liebe darstellte, wie einst der Schöpfungssegen auf allem Geschaffenen ruhte, so ist auch jetzt die neue Gemeinde eine solche Schöpfung Gottes, dastehend in ihrer grofsen Menge als ein herrliches Denkmal zur Ehre des Schöpfers. *Οὔτε γὰρ τῷ προτέρῳ λαῷ ἰσάριθμος ὁ νέος λαὸς, ἀλλὰ τῇ τῶν ἐθνῶν θαλάττῃ ἀπεικασμένος, καὶ τὴν οἰκουμένην πληρῶν.* Theodoret.

11. Nur seine Lachen und seine Gruben, die sollen nicht geheilt werden: dem Salze sollen sie verbleiben. בצאתו (nach Aramaisirender Schreibung für בצורו) von בצא, בצה; Sumpf, Lache, vgl. Hiob 8, 11. 40, 21. vgl. das Chald. בצא, wie Kimchi erklärt: העמקים שהם מלאים טיט, Gründe die mit Koth angefüllt sind. גבא, vgl. das Syr. ܓܒܐ, und Jes. 30, 14. ist ein Brunnen, Cisterne. Beides erläutert sich aus der Beschaffenheit der Umgegend des todten Meeres. Das Salzthal (גיא מלח) hatte an seinem Ufer theils natürliche, theils künstliche Buchten und Gruben, wo sich das Salz sammelte und gewonnen wurde. Zephanj. 2, 9. gedenkt ebenfalls der Salzgruben in jener Gegend (מפרה מלח). Noch die jetzigen Reisenden bestätigen jenes Faktum auf das Vollständigste. So beschreibt z. B. Robinson, a. a. O. S. 435. den Ort Birket el Khulil als eine kleine Bai, einen Einschnitt in die westlichen Klippen, wo das Wasser, wenn es hoch steht, in das seichte Becken hineinfliefst, verdunstet und Salz zurückläfst; vgl. S. 460. und 469. An diese Beschaffenheit des todten Meeres dachte schon J. D. Michaelis comment. de mar. mort. p. 69., fafst aber den Sinn hier in seiner trivialen, den ganzen Gedankengang hier völlig verkennenden Weise, als eine Verheifsung: „ne toto mari sanato, ingenti beneficio Palaestina privaretur, plusque in isto flumine damni quam utilitatis esset, palustria ac fossae maris mortui non sanabantur, sed sali destinabantur.“ Aber gerade das: „dem Salze übergeben werden“ ist zu erklären nach dem im Hebr. wie im Alterthume überhaupt sich findenden Brauche, zerstörte Orte mit Salz zu bestreuen, zum Zeichen, dafs dieselben wüste bleiben sollen gleich einem mit Salz geschwängerten Boden; vgl. Judd. 9, 47. und Rosenmüller,

A. u. N. Morgenl. II, S. 318. Im Hebr. bezeichnet מלחה einen solchen mit Salz durchzogenen, unfruchtbaren Boden; vgl. Deut. 29, 23. Hiob 39, 6. Ps. 107, 34. Jerem. 17, 6. Zephanj. 2, 9. Jene Plätze also, wo früher die eigentlichen Ablagerungen des Salzes stattfanden, sollen auch fernerhin solche wüste Stätten seyn. Supererit etiam tum, quando aquae vivae exiverint e throno Dei per quatuor partes orbis pars aliqua maris mortui, cujus aquae non sanabuntur, sed quae tradentur judicio salis. Mich. Der Gedanke ist darnach dieser: nur diejenigen, zu welchen jener Gnadenstrom der göttlichen Liebe nicht dringt, welche dagegen sich absperren, und nicht genesen wollen, sollen auch fernerhin dem Fluche anheimfallen und als Denkmäler desselben fortbestehen. Sehr verwandt mit unsrer St. ist Sacharj. 14, 17. Mit Rücksicht auf unsre St. heifst es Apoc. 22, 3.: *καὶ πᾶν κατάθεμα οὐκ ἔσαι ἐκεῖ*, nur dafs hier der Gedanke nach der andern Seite hin gewendet ist. Da wo der Strom selber sich ergiefst, ist nichts dem Fluche mehr unterworfenes, kein Gegenstand, an welchem Gott das חרם zu vollziehen genöthigt wäre, worin zugleich der Gedanke liegt, dafs davon nur ausserhalb jenes Gebietes die Rede seyn könne, und diesen letzteren Gedanken hebt hier Ezech. hervor.

12. Vgl. Apoc. 22, 2.: *ἐν μέσῳ τῆς πλατείας αὐτῆς καὶ τοῦ ποταμοῦ, ἐντεῦθεν καὶ ἐντεῦθεν, ξύλον ζωῆς, ποιοῦν καρποὺς δώδεκα, κατὰ μῆνα ἕκαστον ἀποδιδοῦν τὸν καρπὸν αὐτοῦ· καὶ τὰ φύλλα τοῦ ξύλου εἰς θεραπείαν τῶν ἐθνῶν.* Die Bäume sind Bäume des Lebens, mit Beziehung auf Genes. 2, 9. Zugleich ist auf Ps. 1. angespielt. Dem Bilde von den Fischen tritt das von den Bäumen schön ergänzend zur Seite. Jenes bezieht sich auf den Umfang, die Gröfse der Gemeinde, dieses auf die Beschaffenheit derselben, sofern die göttliche Gnade dieselbe umschafft zu wahrhaft lebendigen Mitgliedern, welche selber reiche Früchte tragen und noch andern dadurch ein Mittel zum Leben, zur Genesung werden. Das תרופה wird am füglichsten für תְּרָפָה Heilung genommen, welches in den Context gut pafst. Auch die Form רוּת für רפא erklärt sich aus der Bildung eines Nomen mit vorgesetztem

נ; s. Ewald, krit. Gr. S. 261. Verunglückt ist dagegen die Vermuthung von Gesenius thes. 5, p. 1278., das Wort bedeute eigentlich: pulvis officinalis, also eine Arznei. Denn wie würde dieſs zu den Blättern passen, welchen der Prophet im allgemeinen heilende Kräfte zuschreibt?

Zum Schlusse der ganzen Schilderung entwirft der Prophet noch ein Gemälde von der neuen Vertheilung des Landes unter die Gemeinde des Herrn. Auch diese ruht ganz und gar auf jener alten Mosaischen. Sie liefert die Grundzüge des neuen Zustandes des Volkes Gottes, nachdem es durch Gottes Gnade und Segen zu einem wahren Bundesvolke geschaffen ist. Dieser Zustand zeigt sich als eine herrliche Verklärung des alten, dem es daher nicht an neuen eigenthümlichen Zügen fehlt. Insbesondere ist es richtig, was Ewald bemerkt, daſs obgleich Ezech. hier die ausführlichen Umrisse darlegen wolle, doch die Beschreibung der Lage des Heiligthums und seiner Umgebungen bald wieder die Hauptsache würde. Von letzterem ging die ganze Darstellung aus und so kehrt sie auch naturgemäſs dahin wieder zurück. Gerade das neue Heiligthum ist das Princip der ganzen Gemeinde; dieses drückt daher auch dem ganzen Lande ein neues Aussehen, eine verklärtere Gestaltung auf. — Vs. 13—23. enthält zunächst die allgemeinsten Umrisse in Betreff des neuen Kanaan, dem dann Cap. 48. die spezielleren Angaben über die einzelnen Stämme u. s. w. folgen.

13. 14. Der Prophet wollte hier sofort die Gränzen des heil. Landes angehen, schaltet aber zuvor noch einige allgemeine Bemerkungen ein, woraus hervorgeht, um welch eine Art von Vertheilung es sich hier handle und welch eine groſse Gnade Gottes in derselben sich offenbare. 1) Ganz Israel soll an jener Vertheilung Antheil haben, wie denn in der Zeit des Heils beide Reiche zurückkehren und wieder ein eng verbundenes Ganzes ausmachen werden, s. 36, 24 ff. 37, 13. 14. Um den Gedanken möglichst stark auszudrücken, bemerkt Ez. nicht nur, daſs die 12 Stämme wieder ihr Erbtheil antreten sollen, sondern setzt noch ausdrücklich hinzu, daſs Joseph seine zwey Antheile behalten solle, sofern nämlich dadurch erst die Zwölfzahl wirklich

complet ist, wegen des Ausscheidens Levis. Statt des Plural חבלים (einige Antheile) sollte allerdings genauer der Dual stehen. Allein dieser ist nicht nothwendig herzustellen, da theils der Plural im späteren Gebrauche öfterer statt des Dual gesetzt und dieser seltener wird, theils die Zahl der Antheile als bekannt vorausgesetzt ist. Der Chald.: יוסף יקבל תרין חולקין. 2) Die Austheilung selber kündigt sich aber sofort als eine wesentlich neue an, sofern jeder Stamm gleichen Antheil erhalten soll. Secus ac olim factum est, ubi numerosiori tribui major dabatur terrae portio [Num. 26, 54; 33, 54.]; sed futuro tempore omnes tribus aequales obtinebunt sortes; unaquaeque portio porrigetur ab oriente occidentem versus; neque duae tribus unam portionem habebunt communem. Jarchi. Nulla tribus pro ratione recensiti sui numeri haereditabit, sed in tota terra Israel ab oriente ad occasum partes erunt aequales quoad longitudinem et latitudinem. Promissio haec quoque in templo secundo non est impleta, quum terra illis temporibus inter tribus distributa haud fuerit. Abarbanel. 3) Nun erst gehen jene alten Verheißungen des Herrn vom Besitze des Landes, wie Genes. 12, 7; 17, 8. in ihre volle Erfüllung. Von einem eigentlichen Erben Kanaans und dem vollen Eintreten in alle Segnungen desselben kann erst dann die Rede seyn, wenn die Gemeinde selbst eine Gemeinde der Gerechten, eine wahrhaft heilige und herrliche Gemeinde geworden ist, wo dann auch zugleich der wahre Besitz der ewige ist, wie eine solche Idee auch schon Aussprüchen wie Ps. 37, 11. 29. zu Grunde liegt, vgl. Tholuck Ausleg. d. Bergpredigt S. 88. — Das גה גבול ist seinem Sinne nach dunkel und keine der bisher versuchten Erklärungen (s. Rosenm.) kann als irgendwie genügend angesehen werden. Wirklich scheint hier ein alter, mechanisch fortgepflanzter Schreibfehler zu stecken. Vs. 15. spricht ebenfalls für eine ursprüngliche Lesart זה, welche vielleicht durch das folgende גבול in גה verwandelt worden ist. Auch der Chald., LXX., Vulg. haben nach jener Lesart übers. und nur der Syrer hat in seinem Exemplar גה gelesen. Ferner findet sich זה in 10 codd. bei Kennikott und 4 bei de Rossi theils am Rande, theils im Texte.

15 ff. Dem Propheten schwebt hiebei Numer. 34. vor Augen, wo die Gränzen Kanaans angegeben sind. Mit noch gröfserer Genauigkeit als dort werden hier die Gränzlinien gezogen, theils um die noch schärfere und bestimmtere Feststellung des neuen Kanaans als die des alten anzugeben, theils um auch hier den Gedanken auszudrücken, wie der möglichst volle Besitz des verheifsenen Landes der neuen Gemeinde zu Theil werden solle. — Die meisten Namen der nördlichen Gränzorte sind nicht weiter bekannt. Die Erwähnung von Beroth, welche Stadt durch David den Syrern entrissen wurde (2 Sam. 8, 8.), zeigt indefs, verbunden mit den Angaben von Hamath und Hauran, dafs die äusserste nördliche Gränze Palästinas gemeint sey. Das צפון צפונה ist wohl nicht so zu fassen, dafs צפון ein Ortsname ist, sondern die Wiederholung der Nomina verstärkt den Begriff: „immer weiter nordwärts", vgl. בורך בדרך, immer auf dem Wege fort, Deut. 2, 27. — Das את מאת צפון bildet eine Schlufsformel (vgl. 43, 7.) und ist als unvollendeter Satz zu fassen: „dieſs macht die Nordseite aus", ohne dafs man deſshalb dem את eine ihm fremde Bedeutung aufzudringen braucht.

18. Vgl. Num. 34, 11. 12.

19. Die Südgränze soll von Thamar bis an das Haderwasser (Num. 20.), Kades (vgl. Numer. 27, 14.) gehen nach dem Flusse nach dem Mittelmeere hin. Ueber נגב und תימן s. zu 21, 2. Thamar ist weder Jericho (עיר התמרים), wie der Chald. hat, noch Chazazon Thamor oder Engedi (vgl. Vs. 10.) wie J. D. Michaelis, suppl. 6, p. 2863. meinte. Raumer, der Zug der Israel. aus Aeg. nach Kan. S. 37. identificirt geradezu Zin und Thamar, da צין im Talmud. eine niedrige Palme bezeichne. Allein gerade deſshalb kann derselbe Ort schwerlich durch תמר, eine hohe Palme bezeichnet werden und jene Combination entbehrt alles anderweitigen Beweises. Vorzuziehen bleibt also immer noch Rosenmüllers Annahme, dafs das bei Eusebius erwähnte, unweit der Südspitze des todten Meeres gelegene Thamar gemeint ist; vgl. Euseb. onomast. s. v. Hazazon Thamar: λέγεται δέ τις Θαμαρὰ κώμη διεζῶσα μόλις

ἡμέρας ὁδὸν ἀπιόντων ἀπὸ Χεβρὼν εἰς Αἰλάμ, ἥτις νῦν φρούριόν ἐστι τῶν στρατιωτῶν. — נחלה ist nach dem Accent hier zwar in dem Sinne: Erbtheil zu nehmen. Doch steht das Wort in diesem Falle ganz unpassend in dem Contexte. Richtiger leiteten es deshalb schon ältere (Vulg.: et torrens usque ad mare magnum; vgl. auch Hieron. z. d. St.) von נחל her. Man hat dann an den „Fluss Aegyptens", den Wadi el Arisch zu denken; s. über denselben Rosenmüller, Alterthumsk. II, 1, S. 88 ff. Gesenius z. Jesaia I, S. 822. Tuch z. Genesis S. 328. Dieser erscheint durchweg im A. T. als die äusserste südwestliche Gränzscheide Palästinas. Entscheidend ist für unsre St. auch Numer. 34, 5., welche dem Propheten unstreitig vorschwebt. Wenn Rosenm. dagegen einwendet, dass nirgends נחל allein und vorzugsweise für den „Bach Aegyptens" gesetzt werde, so ist darauf zu erwidern, dass hier auch deshalb gerade die erklärende Apposition: אל הים הגדול dazu gesetzt ist, so dass sich dadurch sofort herausstellt, welcher Fluss gemeint sey.

20. Die Westseite wird gebildet durch das mittelländische Meer „bis zu der Gegend gegenüber Hamath", dem Punkte, welcher an der westlichen Seite dem östlich gelegenen H. gegenüber liegt; vgl. Judd. 19, 10. LXX.: ἕως κατέναντι τῆς εἰσόδου Ἡμάθ.

22. 23. Eine neue Bestimmung, betreffend die Fremden, גרים. Die Aussicht des Propheten erweitert sich über Israels Gränzen hinaus zu denen der Heidenvölker. Nachdem Israel zu jenem Ziel seiner Entwickelung gelangt, und zum wahren und vollen Besitze der göttlichen Segnungen gekommen ist, bildet es zugleich einen neuen Anschliefsungspunkt für das Heidenthum. Wer aus demselben an dieses Israel, die wahre vollendete Kirche des Herrn sich anschliefst, geniefst dieselben Vorrechte und Segnungen, wie Israel, der Stamm selbst. Was das A. T. im schwachen Vorbilde enthielt in Beziehung auf die Fremden, indem es das Gebot der Liebe gegen sie einschärfte und selbst unter Beschränkungen ihre Reception in die Theokratie gestattete (Deuter. 23, 7 ff.), geht hier in seine volle Erfüllung. Tollitur discrimen gentium et Judaeorum, quod sub veteri foedere manebat.

Michaelis. Zunächst wird die völlige Gleichheit in Bezug auf den Antheil an den Segnungen Gottes hervorgehoben. Sehr gut bemerkt in dieser Hinsicht Abarbanel: divisio terrae Josuae tempore instituta tantum tribubus Israelis bono cessit, quum praeceptum de peregrinis diligendis non opprimendis acceperint (Levit. 19, 34.), nullum vero de tradenda illis haereditate. Sed hic vates aperte significat, fore istud tempus, quo peregrini de divisione terrae, quemadmodum indigenae in filiis Israel, participent. An diese Verheifsung schliefst sich aber auch hier eine Bedingung an, gerade wie in der sehr analogen St. Jes. 56, 3 ff., nur dafs hier diese Bedingung in einer andern Form ausgesprochen ist. Ausgesprochen ist dieselbe in den Worten: „welche Kinder gezeugt haben in eurer Mitte.“ Der Sinn dieses Ausspruchs ist dieselbe Idee, welche bei der gesetzlichen Bestimmung, dafs Edomiter und Aegypter erst im dritten Gliede zur Gemeinde Gottes gerechnet werden sollten, Deuteron. 23, 9. zu Grunde liegt. Es liegt darin das enge, feste und treue Sich-Anschliefsen an die Gemeinde, wobei man sich von der heidnischen Volksgenossenschaft bereits möglichst entfernt und ausgeschlossen hat. Vgl. auch Levit. 25, 45. Abarbanel: qui jamdiu satis cum Israelitis commisti fuerunt, nur dafs er diese Gemeinschaft äusserlich auf das gemeinsame Tragen der Unglückszeit Israels bezieht. Es ist diefs vielmehr nur der concrete, symbolische Ausdruck dessen, was bei aller wahren äusserlichen Gemeinschaft nothwendig vorausgesetzt wird, die innere, geistige Gemeinschaft, auf welcher die äussere Genossenschaft als ihrem allein wahren Fundamente ruht. Indem so das Heidenthum, die Fremdlinge zu Israel sich anschliefsend erscheinen, tritt Israel zugleich als der stete von Gott selbst auserwählte Anschliefsungspunkt hervor. Das Heidenthum bildet keine neue Kirche neben Israel, keinen eigenen Stamm neben den 12 Geschlechtern Israels. Es geht auf in Israel, als Gottes heilige Ordnung, die unveränderlich dasteht als ein Panier für die Völker; in die Eine wahre Kirche, die von Anbeginn bestanden hat und in Ewigkeit bestehen wird; vgl. auch Hengstenberg, Christol. 3, S. 51. 52.

Cap. XLVIII.

Es folgt jetzt die spezielle Vertheilung unter die einzelnen Stämme. Tribus, de quibus in genere tantum dixerat, hic omnes

ac singulae recensentur peculiari ordine et quaedam alio loco quam quem olim obtinuerunt: certo haud dubie documento, praeterisse vetera et omnia hic nova fieri, 2 Cor. 5, 17. Michaelis.

1—7. Indem der Prophet nun das zu vertheilende Land überschauet, bestimmt er zunächst sieben Stämme im Norden, mit gleichem Landesantheile wohnend, in folgender Reihefolge: Dan, Ascher, Naphtali, Manasseh, Ephraim, Ruben, Judah. Es waltet bei dieser neuen Vertheilung vor allen die Rücksicht auf das neue Heiligthum und dessen Lage ob. Dieses bildet recht eigentlich das Centrum, das Herz des ganzen Landes; s. Vs. 8. Der Normalzustand Israels ist erreicht, wornach alles Leben des ganzen Landes ausströmt aus seinem wahrhaft geistigen Mittelpunkte und die Einheit der ganzen Gemeinde vollkommen ruht auf dem Herrn selbst und seiner Selbstoffenbarung in Mitten des Volkes. Hieraus erklärt sich auch, dafs der Prophet Judah als den dem Heiligthume zunächst wohnenden Stamm bezeichnet, welchem auf der Südseite des Tempels Benjamin entspricht, Vs. 23. Nicht sowohl der kriegerische Charakter beider Stämme ist der Grund dieser Stellung, wie Ewald meint, als der Umstand, dafs beide Stämme treue Anhänglichkeit an den Tempel zeigten bei dem offenen Abfall der zehn Stämme von demselben. Beide Stämme sind deshalb hier die Repräsentanten einer solchen Gesinnung, jener Gemeinschaft mit Gott und es ergiebt sich daraus, welcher höhere geistige Gesichtspunkt dem Propheten bei dieser neuen Stammvertheilung vorschwebt, der sich dadurch wesentlich von der alten unterscheidet, sofern diese gerade vorzugsweise durch das äussere Bedürfnifs und die äusseren Verhältnisse bestimmt war. In der übrigen Reihefolge der Stämme tritt zwar keine bestimmtere Absichtlichkeit hervor: wohl aber in der Anordnung, wornach sofort sieben Stämme zusammen ausgesondert den Norden einnehmen sollen. Die Eintheilung kündigt sich auch damit sogleich von vorn herein als eine heilige an. Nicht blofs dem Heiligthume, sondern auch dem Lande soll dieser Charakter des Gottgefälligen durchweg aufgeprägt seyn. Hiemit widerlegt sich zugleich die ganz willkührliche Ansicht von Züllig, Offenb. Joh. II, S. 80 ff., welcher zufolge sich auf jeder Seite des Tempels sechs Stämme befinden sollen. Allein nur durch die gewaltsamste Verdrehung des Sinnes von Vs. 1. ist es Züllig möglich geworden, diesen Gedanken hier ausgedrückt zu finden. Er

erklärt nämlich die Worte: והיו לו פאת־קדים הים (es gehören ihm — nämlich dem hier an der äussersten Nordgränze liegenden und sofort genannten Stamme Dan — die Ostseite nach dem Meere hin) auf folgende Weise: „auch (sic!) sollen ihm gehören — Theile oder Städte — einer Osteeke des Meeres oder am Meere" d. i. am todten Meere!! Vgl. dagegen Vs. 2 ff.

8—12. Nun wird ein Quadrat ausgesondert, eine heilige Hebe oder freiwillige Gabe Israels für das Heiligthum und die dazu gehörigen Umgebungen. Zunächst wird ein Raum abgesondert für den Tempel selbst und die Priester, welche die nächste Umgebung desselben bilden und daher auch hier noch ihrer besonderen Würde und Würdigkeit nach hervorgehoben werden (vgl. zu 44, 11. — Der Ausdruck המקדש ist, wie schon Kimchi richtig bemerkt, distributive zu fassen, ein jeder der geheiligt ist, wie dieſs dem Contexte ganz angemessen ist; vgl. auch 2 Chron. 26, 18. Die Vulg.: sanctuarium, und darnach will noch Ewald lesen: חַמִּקְדָּשׁ, was aber viel weniger paſst. Auch die LXX., Targ., Pesch. sprechen zu Gunsten der recipirten Punktation). Der hiezu bestimmte Raum beträgt 25,000 Ruthen der Länge und 10,000 der Breite nach, wobei nicht vergessen wird einzuschärfen, daſs das Heiligthum gerade in der Mitte des Raumes sey, Vs. 8. und 10. Daſs hier Ruthen gemeint seyen, erhellt theils aus der Rückbeziehung auf das Heiligthum und dessen nach Ruthen bestimmten Umfang, 42, 16 ff. (vgl. auch die Anmk. zu 45, 1—5.), theils aus der Natur des Gegenstandes selbst, um welchen es sich hier handelt. In dieser Beziehung sagt Coccejus ganz richtig: neque enim est moris, eximiam quantitatem parvis mensuris metiri.

Dieser Raum ragt nun in Bezug auf seine Heiligkeit vor allen übrigen hervor. Er heiſst deſshalb geradezu קדש קדשים, und steht sonach in dem Verhältniſs zu den im Folgenden den Leviten und der Stadt angewiesenen Bezirken, daſs jener als קדש ליהוה Vs. 14., dieser aber geradezu als חל, profan, nicht zu unmittelbar heiligen, und den höchsten göttlichen Zwecken bestimmter Ort (Vs. 15.) bezeichnet wird. — תרומיה vielleicht eine von Ezech. selbst gebildete Form, ist nicht = תרומה, wie

gewöhnlich angegeben wird, sondern: ein Theil der Therum
ein dazu gehöriges Stück, daher auch neben מתרומת הארץ

13. 14. Ein eben so grofser Antheil als den Priestern f
den Leviten zu. Hier wird besonders das Unveräusserliche
Besitzthums geltend gemacht. Was von den Levitenstädten f
her im Gesetze bestimmt war (Levit. 25, 34.), das gilt nun
diesem Levitischen Grundeigenthum im höchsten Sinne. Es
als die Erstlingsgabe an Jehovah, die also nie in eines And
Hände kommen darf, auf welche der Herr ein alleiniges Re
hat. Es ist ein heiliger Ort. — Für das Kal יעבר setzt
Keri das Hiphil יעביר, doch läfst sich auch die Texteslesart
defektive Form (יעבר) nehmen, vgl. Provv. 4, 16. Allein a
im vorigen ימברו und ימר wechseln die Personen, und
Wechsel des Subjektes ist gerade bei Ezech. ungemein häu
und oft nicht ohne Härte.

15—20. Die Stadt Jerusalem, ausserhalb des Tempels
seines im höchsten Sinne heiligen Gebietes gelegen, aber d
auf einem eigenen Territorium. Auch hier liegt wie der Tem
im priesterlichen Antheil, so die Stadt gerade in der Mitte.
nun die Breite der ganzen Therumah gleich der Länge 25,
Ruthen betragen soll (Vs. 20.), so sind noch 5000 R. übrig. V
diesem Terrain fällt nun zuerst ein Quadrat von 4750 R. auf
Stadt (nämlich 4500 R. auf die Stadt selbst, und 250 auf die V
stadt) und das übrige Terrain, namentlich die noch der Län
nach von Osten nach Westen übrigen 20,000 Ruthen sind
die Arbeiter der Stadt bestimmt. Unter diesen sind nicht Sk
ven, Knechte gemeint, noch wie Kimchi will, solche, wel
die Gärten und Aecker bebauen, wogegen das העיר spric
sondern wie Gesenius, thes. 4, p. 977. erklärt: operarii ur
i. e. qui in urbe aedificanda operam collocant. Diefs stellt
Prophet nicht etwa als einen beschwerlichen Dienst, sondern
ein Ehrenamt dar. Die heilige Stadt gehört jetzt so gut wie
Tempel nicht einem einzelnen Stamme, sondern ganz Israel
An der Erbauung und Erhaltung derselben nehmen daher
Stämme durch dazu auserwählte Arbeiter Theil. Diese erhal
ihren eigenen Unterhalt auf einem ihnen zugewiesenen unmit
bar neben dem heiligen Tempel-Gebiete gelegenen Landesantheil

Das doppelte חמש Vs. 16. ist unverständlich, da die distributive Bedeutung, welche einige angenommen haben (vgl. z. B. Genes. 7, 2. 15.), hier ganz unpassend ist. Schon die Masorethen liessen das eine חמש unpunktirt, zum Zeichen dafs es in Handschriften fehle, wie dieſs auch unter den noch jetzt vorhandenen wirklich der Fall ist. So scheint dasselbe wirklich durch ein Versehen in den Text gekommen zu seyn, wie dieſs bei so vielen Zahlangaben wie hier leicht der Fall seyn konnte. — ועבדוהו Vs. 19. kann sich nicht auf עיר zurückbeziehen, sondern auf הנותר, und den letzten Gedanken von Vs. 18. Das übrige Stadtgebiet soll den Arbeitern zum Unterhalte dienen und sie dasselbe bebauen, dafür aber sie auch verpflichtet seyn als עברי העיר zu dienen. — Schwierigkeiten hat bisweilen das אל־ אחות העיר Vs. 20. gemacht, die sich jedoch leicht lösen. Die ganze Therumah bildet ein Quadrat von 25,000 R. Sie selbst besteht aus einem heiligen Antheil (20,000 R.) und dem Stadt-Antheil (5000 R.). Das אל ist also dem Sinne nach s. v. a. una cum (zu dem Stadtbesitze hinzu); vgl. auch 45, 7.

21. 22. So ist nun der Tempel ausser seiner unmittelbaren Umgebung, der Priesterschaft, im Norden durch die Leviten, im Süden durch die Stadt geschützt und als der wahre heilige Mittelpunkt Israels hingestellt. Aber auch an der Ost- und Westseite darf das Tempelgebiet nicht die unmittelbare Gränze des Landes bilden. Hier liegt nämlich das Gebiet des Fürsten. Ebenfalls ein ehrenvoller Platz, sofern, wie nochmals ausdrücklich angegeben wird, auch dieser zu den unmittelbaren Umgebungen des heil. Tempelgebietes gehört.

23—29. Vertheilung des Landes südlich vom Heiligthume unter die fünf Stämme: Benjamin, Simeon, Isaschar, Sebulon und Gad. — מנחלה, Vs. 29., nicht בנחלה, wie einige codd. haben, denn, wie Coccejus bemerkt, tota terra est haereditas, sed ea non tota sorte distribuitur, quia in ea est ablatio, תרומה.

30—34. Schon im Vorigen war der Gedanke hervorgehoben, dafs Jerusalem ein Gemeingut aller Stämme seyn solle. Dem Tempel, der Offenbarungsstätte Gottes gegenüber ist Jerusalem die Gemeinde Gottes, vor und in ihm lebend und webend

Als solche bildet sie ein eng verbundenes, unauflösliches G
eine grofsartige in Gott wurzelnde Einheit. Um diesen
danken nun noch hervorzuheben, schliefst sich an die Ver
lung des Landes unter die einzelnen Stämme (vgl. Vs. 29.)
eine Betrachtung der Stadt selbst. Jene Vertheilung ist nä
nichts weniger als eine Isolirung oder Spaltung der einz
Stämme, sondern sofort stellt sich die höhere alle wieder
schliefsende und eng verbindende Einheit der prophetischen
schauung dar. Die 12 Thore Jerusalems tragen die Namen
12 Geschlechter Israels. Vgl. Apoc. 21, 12 ff. Die Gemeind
eine von Gott angenommene und ihm geheiligte: sie selber
dem Angesichte Gottes stehend, bildet den einen wahren St
der ganzen neuen Kirche und hat damit ihre volle Bestimm
erreicht.

35. Indem Ezech. noch zunächst auf den ganzen Umk
welchen nunmehr Jerusalem beschreibt, hinblickt, tritt ihm
Gröfse jener neuen Gemeinde entgegen. Im Gegensatze
dem damit nicht in Vergleich zu stellenden Umfang des alten
rusalem (s. Joseph. bell. Jud. V, 4, 3, Winer Real-WE
S. 649,), erhebt sich eine Stadt von mächtigem Umfange, w
von aller Wirklichkeit und Gegenwart ganz abzusehen ist; vgl.
noch stärkeren Ausdruck der Sache Apoc. 21, 16. Wie sich
in dem Umfange der Stadt die Gröfse der Gemeinde ausprägt
in dem Namen derselben ihre Beschaffenheit, ihre Heiligkeit;
Jes. 60, 17 ff. 62, 2 ff., oder, wie Ewald bemerkt, der
würdige Name dieser erneueten ewigen Stadt wird eben so e
ben seyn wie sie selbst. „מִיּוֹם von heute an d. i. kün
immerdar, Jes. 43, 13.“ Ewald. Der Name selbst ist: Je
vah dorthin. Vgl. Jes. 60, 14.: „man nennt dich Stadt J
vas, Zion des Heiligen Israels,“ Jerem. 33, 16. Apoc. 21, 2
Das שָׁמָּה nimmt man insgemein (s. z. B. Rosenm.) für: ד
Jehovah wird daselbst wohnen. Allein es ist mit Recht
Hengstenberg, Christol. 3, S. 105. behauptet und nachge
sen worden, dafs שָׁמָּה nie in jenem Sinne gebraucht we
so wenig als ה locale überhaupt. Dazu kommt, dafs jener
Unrecht angenommenen Bedeutung die ganze Anschauung
Ez. nicht entspricht, sofern derselbe Tempel und Stadt von
ander sorglich trennt (ganz anders ist es bekanntlich in der A

1. 1.). Hierauf bezieht sich aber auch gerade der Ausdruck שׁמה, Jehovah wohnt nicht eigentlich in Jerusalem, sondern im eigentlichen und höchsten Sinne nur in seinem Heiligthume. Von dort aus sieht er nach Jerusalem hin, ist dorthin gewandt, nämlich mit der Fülle seiner Gnade und Liebe. Was Jerusalem zu einer wahren Gottesstadt nunmehr macht, ist die demselben vollständig zugekehrte Liebe, das auf ihm ruhende Wohlgefallen Gottes, in welcher vollen Gottesgemeinschaft zugleich sein sicherer Schutz, seine ewige Dauer fest begründet ist.

Verbesserungen.

15. Z. 10. lies: رأس عين.
68. Z. 7. l.: und hätte st.: hätte.
70. Z. 5. und 9. l.: ϑλίψις st. ϑλίφις.
72. Z. 10. l.: משחית st. משחיב.
72. Z. 15. l.: verwaiset st. verweiset.
87. Z. 7. v. u. l.: Wolde st. Walde.
113. Z. 16. l.: de Witte st. de Wette.
161. Z. 16. l.: ܐܦܬܐ st. ܐܦܬܐ.
184. Z. 1. l.: ܡܪܝܠܐ st. ܡܪܝܢܐ.
184. Z. 13. l.: ܐܝܕܝܐ ܕܡܪܝܠܐ st. ܐܝܕܝܐ ܕܡܪܝܢܐ.
184. Z. 4. und 7. v. u. l.: ܡܪܝܠܐ st. ܡܪܝܢܐ.
309. Z. 19. l.: ܐܢܘܢ st. ܐܢܘܢ.
335. Z. 22. l.: ܐܬܐܒܟ st. ܐܬܐܒܟ.
335. Z. 23. l.: ܐܒܟܐ st. ܐܒܟܐ

Register.

אבר als Gegentheil von בוא 170.
אבחה ἅπαξ λεγομενον 334 f.
אבני ברד 180.
אש — 490.
אבר 270.
אנפים 169.
אנרע 70 f.
ארם s. איש.
— gegenüber dem W. גבר 33.
— und אדום 416.
— in d. Bedeutung: Blut 564.
Ἀδωνιασμός 111. 119.
אהל 374. 666.
או in d. Bedeutung: an forte, ironisch 327 ff.
און 517.
אולם 645.
אות 48. 51.
Asyndeta bei Zeitangaben 612.
אח Interjekt. 336.
— für אך 294.
— und אחים 78.
ארוך wiederholt 149.
אחת unicus, singularis 81.
אטמות von אטם 651 f.
איל 646. 650. 661.
איש verschieden von נוש und ארם 32 f.
איש לזרעו 366.
איתון als Adject. 649.
אל 523.
— s. v. a. una cum 744.
— für על 91.
אל בית ישראל 39.
אלהי הרים 489.
אל־עבר סניר 21.
אם als Schwurformel 320.
— s. v. a. quandoquidem (s 564.
אם (substant.) in einem se tenern Sinne 301.
אם־גם etiamsi, zu unte scheiden von גם אם 331
אם הדרך 344 f.
ואם — sive - sive 35.

אם לא Schwurformel 39.
אמה 639.
אנוש s. איש.
אני־יהוה als feierliche Betheuerung 171.
אפיק, אפיקה 74.
אפיקים 73.
אף כי Ausruf und Versicherungs-Partikel 209.
— — 213.
אפנים 26.
אפס 728.
אציל 675 f.
אצילי ידים 183.
ארץ מצורים ironisch 319.
תחתיות — = שאול 452.
אש מתלקחת 16.
אשר 520.
— nicht Futur. von שוא, שוה 43.
אשרים 457 f.
את 487. 693.
אתוקים 680.
אתנן 244.
בְּ 198. 208.
— in seinem Verhältnisse zu dem Accusat. bei den Verb. der Bewegung 344.
בא für הובא 235.
באה מצפון 18.
בבית s. v. a. intrinsecus 663.
בג 409.
בדים 274.
בה 199.
בהרג 499.
בוס 244.
בוק 23.
בחדרי משכית 110.
בחן substant. 331.
בכזבכם 189.
בלה 389.
במה 316.
במותם 695.
בן אדם (ὦ ἄνθρωπε) 1
בנה דיק על עיד 49.
בסר 287.
בעל זבוב oder ל זבול 75.
שמים — 75.
בער 364.
בצאת 734.
בקע im Piel 180.
בקר und בקש 549.
בקרוב 141.
ברא im Piel 340 f.
ברומים 475.
ברק 23. 327.
בשברון מתנים 326.
בשובני für בשובי 730.
בשר פגול 62.
בת־אשרים 457.
בתוך הגולה 15.
בתק für הִכָּה 252.
גאון עז oder ג׳ עזים 94.
גאל und גאלה 149.
גב 240. 698.
גבא 734.
גבול 647.
גבים 27.
גדולתם 219.
גדר gegenüber dem W. ש׳ (vgl. vir und homo) 33
גדר 685.
—, גדרה 173.
גֵּה גבול 737.

גוים 34.
גולה 43.
גחלי אש בערות 22.
גיא verschieden von עמק, נחל 74.
גל, גלים 75.
גלגל nicht = אופן 136.
גלל, גלולים 74.
גלום 474.
גמוים 461 f.
גנז 474.
גזרה 677 ff.
געל in Verbindung mit נפש 223.
גרים 739.
גרש 571.
גרשה 715.
גשם für d. gewöhnl. גֶּשֶׁם 369.
דב 177.
דביר 94.
דבלתה 78 f.
דבלים 79.
דדן 466.
דוק 23. 49.
דור = מדורה 394.
דורים und דורות 191.
דחן 59.
דיק 49.
דם 303 f.
דמה 478.
דמו מירן אבקש 45.
דמות כבוד יהוה 30.
דמים mit ein. selt. Bedeutung 224.
דרש constr. mit לְ und בְּ 200.
— verschied. v. בקש 548 f.
הַ als Aufforderung 309.
ה— Bezeichnung der Richtung und der Bewegung 332. 359.
האדרש אדרש להם 197.
האראיל 698.
הבקעה 15.
הגה 38.
הגלגל 24.
הר הרים 83.
הולדת אוחך 220.
הור und הר 83.
הוחחיכם 77.
הומרה 211.
החצר 107.
הי 38.
היה 327.
היה לְ 230.
חכהנים הלויים 709.
היום מהומה 83.
הכאות לב 192.
הכיל 114.
הכין 91.
הל der Artikel weggelassen 205
— — — tritt bei den Spätern öfters nach dem Subjekte in d. Mitte 332.
— — — fehlt selten vor der Apposition nach einem bestimmten Nomen 550.
הלאת 397.
הם 29.
המרגות 613.
המה 68. 85.
חמהם ἅπαξ λεγομενον 8

המון 68.
המורדים 34.
המל 29.
המלה 29.
המן 68.
הֻמְרָה 68.
המרכבה הכרובים 26. Anm.
הֲנַחֲמְתִּי für הֲנִחַמְתִּי 71.
עצור = הנשאר והנצור ועזוב 78.
חעלה על לב 145.
העתיר דברים 566.
הצן 384.
הקיץ אליך 81.
הראל 698 f.
הרוח 21.
השוק 615 f.
השיב אל־תערה 364.
השימותי 200.
התנחם 71.
ו zum neuen Satzanfang nach e. Gedankenstillstand 662.
— mit ungewöhnlicher Bedeutung 179.
ואבר 492.
ואחר postea vero temporis 320.
וגן 469.
והנה 58.
והיתה לבער 7.
ויהי 13.
ולא interrogat. 534.
ופניהם 21.
וחשא 138.
וזון 84.
זמה verbunden mit דרכך 242.
זמורה für זמיר, זמרה 119.
וכה constr. mit על 233. mit אחר 246.
וקק 23.
זרוע 276.
זרמה 381.
זרם קיר 179.
חבור 15.
חבל und חבלה 290 f.
חדר 327.
חדר umgeben, und mit ל constr. 333 f.
חוב 291.
חוחם 483.
חון 23.
— bildet mit חרון eine Paronomasie 87.
חיה 188.
חיה für חיים 28.
— nicht geradezu s. v. a. vivendi ratio דרך 89.
— verschieden von בהמה 18.
חיות 18. 22. 28.
חיץ 176.
חיק הארץ 697.
חלאה 394.
חלל 95. 333. 354. im Piel 492.
חללוהו 93.
חלליכם 145.
חָלָק 171.
חמה 41 f.
חמל constr. mit על 574.
חמס 84.
חמס תורה 371.
חסם 618.
חֹסֶר neben dem gewöhnl. חָסֵר 369.

חפש 470.
חרבה verschied. v. נשמה und נחרסה 578 f.
חרון 23.
חרם 16. 252.
חרמש 16.
חרר verschied. von אכלה אש 212.
חרש 16.
חשל 16.
חשם 16.
חשמל 16.
טבולים 378.
טבור = Nabel 610 f.
טעה für תעה 175.
טף 177.
טפח 185.
י— nach ausgeartetem Sprachgebrauche nicht mehr Bindelaut beim stat. constr. 455.
יארים als Bezeichnung des Nils 504.
יד 341 ff.
— (Χείρ, brachium) 183 f.
ידע erkennen = schänden 302.
יוכלו 685.
יום מהמה 83.
יומם 158. 515 f.
יוע eine jüngere Form f. זעה 709.
יחל constr. mit ל 174.
יחם und חמם 76.
יעבר e. defect. Form 743.
יען וביען eine feierliche Ankündigung 175.
יפעה als Substant. 482.
יפרשו 277.
יקע und נקע 380.
ירכתי בור 533.
ישב mit שם 43.
ישם 76.
ישר אל 43.
ישרה 20.
יתד 212.
יתכן Singul. nach ein 297 f.
כאה 192.
כבוד יהוה 29.
כבר 15.
כוב 512.
כור 50. 217.
כי 28.
כלה 148.
כלי גולה 157.
כמוצאי גולה 158.
כמראה הבזק 22 f.
כנה 473.
כנף 229.
כסם 710.
כסמים und כסמת
כסחות und כסת 1
כף 505.
כפיר als Verstärkung gemeinen Begriffe 302.
כפן 275.
כר 50.
— der jüngere Aus חמר 716.
כרה 50.
כרוב 5. Anm.
כרים 50.
כרתים 417.
כתב für כסר 175.

כחף 410.
ל zur Zusammenfassung eines Begriffes nach einer Aufzählung 707.
— bei Inschriften 590.
— als nota Accusat. 443.
— mit seltener Bedeutung 168.
לא 69. 255.
— mit vorangehendem מן 85.
— verbunden mit einem Nomen, als Litotes 359.
לאמל in affektvoller, besonders dichterischer Sprache oft zu ergänzen 233.
לא־נה Unschöne, Hässlichkeit 86.
לאר בעת פניו 26.
לב für ל 13. Anm.
לבלתי constr. mit d. verb. fin. 173.
להבת שלהבת zur Verstärkung des Begriffes verbunden 324; beide sind nicht ganz synonym, ebenda.
להכיל von כול, adverbial.: quantum fieri potest 363.
לחם אנשים 400.
לחם טמא 60.
להחים 456.
לכם = vestrum in usum 704.
למען 63. mit ל verbunden 334.
לעמד 174.
לעמות s. v. a. in Uebereinstimmung mit, gemäss 715.
לרשעה 68.
לשנאי 282 f.
לשכות 108. 684.
לשון = Sprache, Volk 570.
מאר als Substantiv. 133.
מאוזל 469.
מאחר 294.
מאסת 329.
מאר 494.
מבוא ים s. v. a. Ufer 454.
מגוג 603.
מגורי 330.
מגר 331.
מגרשות 477.
מדבר ים 79.
מדים — 79. 317.
מדות 680 f.
מה dem Sinne nach s. v. a. איכה, איך 301.
— quo modo, absolut. 331.
מה־יהיה mit nachfolgendem מן 211.
מהקצעות 724.
מֵכֵךְ verschieden von מִיךְ 49. Anm.
מולדת 216 f.
מוסב 674.
מוסר verschieden von משמה 72.
מופת 160.
מוצא 158.
מות חמות 45. 482.
מוז und מסס 111.
מחה und מחי 445.
מחמל 403.
מטה 84.
מַטֶּה 133.
מטע 561.
מטפחות 185.
מיום von heute an 745.

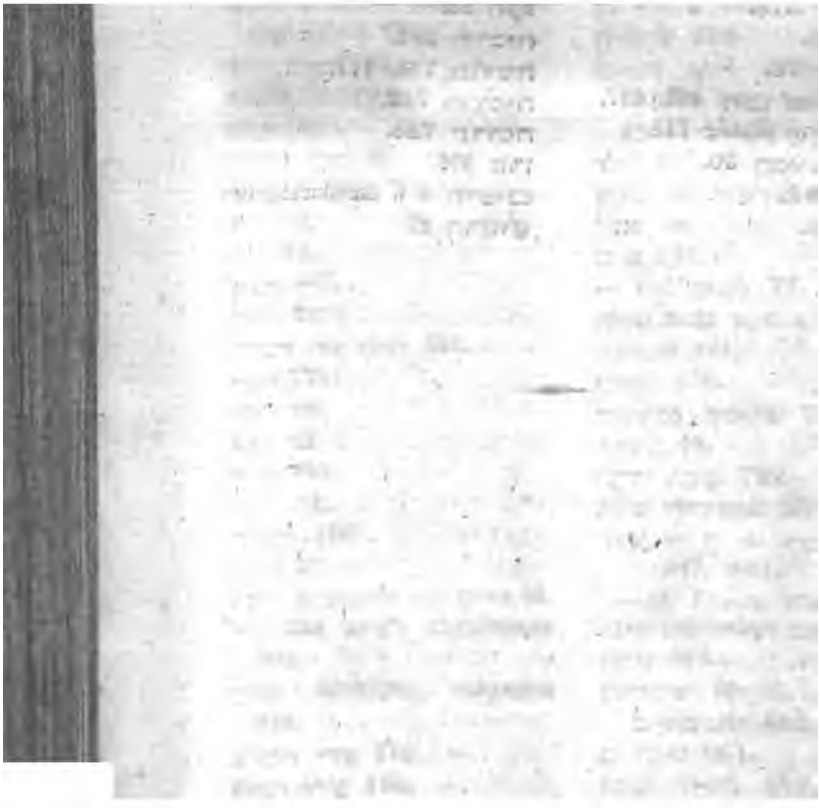
מכה 84.
מכורה 216.
מכשול 84.
מכלר 473.
מכללים 474.
מלו für מלאו 491.
מלחה 735.
ממות 482 f.
ממכר 88.
ממני 45.
ממנו 66.
ממשח 488.
מן 704.
— comparat. 78. 237.
— weggelassen 242.
— s. v. a. aus Veranlassung 527.
Menschensohn 32.
מסך 670.
מספחות 185 f.
מסרת 318.
מעט von der Zeit 151.
מעטה 336.
מעל מעל 205.
מעלות רוחכם 145.
מעשה המרכבה 11.
מעת עד עת 60.
מפרש 458.
מצנפת 356, zu unterscheiden von מגבעה ebenda.
מצפון 17. 94.
מק, מקק 63.
מקדש 151.
מקדשים 95. 325.
מקנה וקנין 609.
מקציהם 539.
מקריב 84.
מר בחמת רוחי 41.
מראות אלהים 14.
מרט 327.
מררות 326.
משא 165.
משאות 276.
משא נפשם 403.
מִשׁוּט 456.
משח 488.
משחית 364.
משיקות 40.
מַשְׁכִּי Imperat. für 532.
משל 170. 267.
משמים 42.
משעי 221.
משתחויתם 115 f.
מתוך האש 16 f.
מתחת 20.
נא אמון = נא 515.
נאשאר 132 f.
נביא 3.
נגב verschied. v. ימן דרום 323.
נדבר 543.
נָדָה 92.
נָדָה und נָדַן 245 f.
נוד verschied. von נוד Anm.
נוּהַ und נָהָה verwan נאה 86.
נוצה 270.
נוחל 302.
נושבת מימים 450 f.
נחל 73.
נחלה verschied. von 547. — nicht in der gewöhnlichen Bedeutung: Besitz 739.

נחשת 247.
נחשת מצהב 17.
נטף, הטיף 323 f.
נִי für נָהִי 478.
— suffix. für לִי 504.
נער 34.
נפלל Pilel-Form von נפל 493.
נפש vom tödtlichen Hasse gebraucht 242.
נפשות und נפשים 191.
נקבים 485 f.
נקל constr. mit מן 116.
נשא עון 57.
נשו את כלמתם 621.
נשיא 701.
נשיאים für אלופים 535.
נשיא ראש 603.
נשיש 328 f.
נשבר 77.
נשבתו 77.
נשך 292.
נשק 40.
נחכנו 297.
נתן מצור = שים מצור od. בנה 48.
סבאים 387.
סבב 24.
סוללה 36.
סוסים verschied. v. פרשים 465 f.
סכך 488.
סל 36.
סלון 35.
סלל 36.
סלם verwandt mit צלם 106.
סמך 392.
ספח 185.
סרבים entsprechend שכים 36.
סרבים וסלונים אותך eine proverbielle Redensart 35.
סרחח 274.
עב 682.
עברים 616 f. 619.
עבתים 305. 521.
עגב constr. mit על 375.
עגבים 544.
ער weggelassen 242.
עדי 92. 225 f.
ערן 473.
עוה subversio, ἀπαξ λεγομεν. 360.
עון קץ 355.
עורה 5. Anm.
עות verschieden von מופת 161—164.
עזבון 464.
עזרה 698.
עטרה 356 ff.
עירם verschieden von עריה 227.
עטל und עטלף 160.
על 593.
— nicht = ungeachtet 233.
— für ל 27.
— locale 234.
— für אל 27. 131.
עלה על לב 145.
עלטה 159, verschieden von חשך, אפלה, אפל und im Gegens. zu צהרים 160.
עם עולם 452.
עמד 506. 523.
עמם 482. 523.

עמק 39.
ענה im Niph. 198.
ערב 471.
ערבה 730.
עריצי גוים Bezeichnung der Chaldäer 482.
ערל 483.
עשה nicht constr. m. d. Accus. pers. 204.
עשה את מאחר מאלה 293.
עשה כלה 148. 313.
עתה nunc = etiam nunc 389.
עתר 110.
פאר 399.
פארות 274.
פגול 62.
פגרים 74.
פגל verwandt mit פגר 63.
פוק 62. Anm.
פכה eine spätere Form f. בכה 727.
פלגש 380.
פנג 468.
פנים 18.
פקד 318. 381. 606 f.
פקוד 382.
פרד, פרז verschieden von פרש 21.
פרות 21.
פרח und פרחות 189.
פרור 679.
פרך 547.
פרכת 671.
פָּרַשׁ, stat. constr. mit nachfolgend. Copula zu besonders inniger Verknüpfung coordinirter Begriffe 447.
פָּרָשׁ 75.
פתה 201.
פתיל פשתים verschied. v. קנה המדה 638.
צֵאָה 75.
צדיק Gegensatz von רשע 46.
צדק = rechtfertigen, definirt 257.
צדקתו 47.
צוף 527.
צור (θηρᾶν, ἀσπαλιεύειν) 182.
ציון 619.
ציים 513 f.
צלמו זכר 235.
צמר und צמרת 270.
צפון 93.
צפון צפונה 738.
צפירה 81 f.
צפצפה 271 f.
צרח 468.
צרים 515 f.
קבל 446.
קוט construirt mit ב 77.
קובו intransit. 120.
קול המלה = קול המון 29.
קוע 382 f.
קוץ 77.
קח für לקח 272 f. constr. m. על, wie לקח mit אל, ebenda.
קטרות 724.
קלס 244 f.
קלקל 347.
קנאה 106.
קסם 346. 351.
קסת הספר 122.
קפרה 95 f.
קָרֵב 120.

קרואים 383.
קרוב 376.
קרח (κρύσαλλος) 180.
קרנות שן 467.
קרס überkleiden, ἁπαξ λεγομ. 587.
קרש in seinem Unterschiede von לוחות 457.
ראש דרך 343.
— חשנת 634.
רוח 588.
רוח החיה 28.
רוף für רפא 735.
רוץ 22.
רך 279.
רכיל 367.
רמה 240 f.
רמות von רום 526.
רפא 731 f.
רפה 92.
רצא 22.
רצח 351.
רקח 396.
רקמה 270.
רקיע 29.
רשע Gegensatz von צדיק 46.
שא und נשיא Paronomasie 300.
שום darstellen, entwerfen 340.
שרי הקדש 115.
שרי העם 140.
שרף 7.
שרפים 6.
שאט 262.
שאר 133.
שבא 472.
שבט als femin. 329.
שבעי שבעות 352 f.
שבוך 528.
שוע 382.
שוב 24.
שבות 259.
שובב ῥῆμα μεσον 604 f.
שחיף עץ 680.
שחרות 226.
שטים nach seinem Unterschiede von חבלים und מלחים 460.
שלו 387.
שלט und שלטת 243. 463.
שלל 36.
שם 232.
— und נשם 77.
שמה nicht s. v. a. שם 743.
שמועה 261.
שמם 570.
שממה ומשמה 78.
שמיר 40.
שנת דרור 722.
שעה verwandt mit שעע 222.
שער s. v. a. פתח־השער 647. 661.
— als Femin. 657.
שפוטים neben שפטים 377.
שפת 393.
שפתים für d. ältere Form משפתים 662.
שקפים 651.
שקר adverb. 192.
שרות neben der Form שרורת verwandt ist שרר 476.
שש 613.
תא und תאים 644.
תאנים 397.
תו 127; nach seiner Ve

schiedenheit von אות ebenda in d. Anm.
הוך nicht für קרב 492.
חור 310.
חזנות 233. 237.
תחיונה 187.
תחפנחס 518.
תחת 245.
תישמנה 76.
תכנית von תכן 483. 697.
תמוז ἀφανισμός 111.
תמונה יהוה 30.
תמים 491.
תמר 738.
תוך 177.
תעלו 570.
תפיך 485 ff.
תפל stärker als טיח 176 ff.
תצלח Ausdruck des Unwillens 275.
תקע 90.
תרבית 292.
תרומח 713. 717.
תרומיה 742.
תרופח 735.
תרן 456.
תרפים d. i. die Glücksgötter.
תרשיש 27.



Bei dem Verleger dieses Buches sind nachfolgende Schriften erschienen und durch alle Buchhandlungen zu haben:

Saul und David

ein

Drama

der heiligen Geschichte

von

Friedrich Rückert.

In Octavformat. Auf Velinpapier. Broschirt.
Preiss 1 Thlr. 12 ggr. oder fl. 2. 42 kr.

Das Publikum erhält in diesem Werke des grossen Dichters seine erste dramatische Gabe. Es verbindet sich in demselben die freieste dramatische Behandlung mit dem engsten Anschluss an den geschichtlich gegebenen Stoff, wie er uns in der heiligen Schrift vorliegt. Mit seltener künstlerischer Meisterschaft und Klarheit hat der Verfasser die Gestalten der biblischen Personen und den damaligen Zustand des israelitischen Volks gezeichnet, die vielfach verwickelte Handlung geordnet und sie in die dramatisch ächt wirksamen Momente auseinander gelegt.

Nicht nur aber der künstlerische Werth des Werkes verdient alle Aufmerksamkeit, — es ist auch ein Werk von religiöser Bedeutung. Denn es zeigt sich in allen seinen Theilen von dem Character jenes heiligen Ernstes, höherer sittlicher Haltung und

religiöser Feier durchdrungen, wie er uns auch aus den heiligen Büchern selbst entgegen tritt.

Vermöge dieser glücklichen Verbindung des künstlerischen und religiösen Elements, welche zwar öfter schon, aber selten mit Erfolg versucht worden, möchte das Werk einzig in unserer bisherigen Literatur dastehen. Niemand wird es aus der Hand legen ohne ausser dem künstlerischen Genuss auch religiöse Erbauung daraus gewonnen zu haben.

Die

Entstehung

des

Menschengeschlechts.

Ist der Mensch Geschöpf eines persönlichen Gottes oder Erzeugniss der Natur, und stammt die Menschheit von Einem oder mehreren Paaren ab?

von

Georg Friedrich Müller.

gr. 8 format. Velinpapier broschirt. Preiss 12 ggr. oder 54 kr.

„Es gab eine Zeit, in welcher Niemand an der göttlichen Abstammung der Menschheit und ihrer ursprünglichen Einheit zweifelte. Allein die wissenschaftliche Forschung trat in der neuesten Zeit in einen so schroffen Gegensatz zu der christlichen Ueberzeugung, dafs sie die Grundlage derselben zu zerstören drohte. Eine solche Gefahr möglichst abzuwenden und derselben entgegen zu treten, war die Absicht des Verfassers", und dass das von dem Herrn Verfasser selbst in den angegebenen Worten ausgesprochene Vorhaben ihm nicht missglückt ist, dafür bürgt ausser der guten Aufnahme, deren die Schrift schon vielfach sich zu erfreuen ge-

habt, vor allem der gediegene Inhalt des Werkes selbst, und die klare gemeinfaſsliche Behandlung des Gegenstandes, so wie die umfassende Benutzung der gelehrten Forschungen physiologischen und ethnographischen Inhalts, welche auf den fraglichen Gegenstand Bezug haben.

Erzählungen

aus dem

Reiche Gottes.

Zum

Gebrauche bei dem Religionsunterrichte in Kirche, Schule und Haus.

Nach

Luthers kleinem Katechismus

geordnet

von

K. Alfr. G. E. Glaser.

Drei Hefte. Zweite Auflage.

gr. 8. brosch. Preis 1 Thlr. 12 ggr. oder fl. 2. 42 kr.

Die Reichhaltigkeit und Brauchbarkeit dieses Buches hat dasselbe eine allgemeine Anerkennung finden lassen, welche sich ausser in vielen empfehlenden Rezensionen auch darin ausgesprochen hat, dass schon ein Jahr nach begonnenem Drucke eine zweite Auflage nöthig wurde. Die Schrift entspricht vollkommen ihrem Zwecke: die Folge der Katechismuslehren mit einer Reihe erwecklicher Geschichten zu begleiten, und wird deshalb jedem der würdigen Herren Geistlichen und verehrlichen Herren Lehrer eine

willkommene Gabe seyn, so wie auch für Laien zur Erbauung dienen.

Das Gesetz Gottes.

Erklärung

der

heiligen zehn Gebote

in

dreizehn Betrachtungen

über

das erste Hauptstück

des

kleinen Katechismus Luthers

von

Johann Matthäus Rupprecht.

In Octavformat. Preis 8 ggr. oder 36 kr.

Dies Werkchen bietet den Herrn Katecheten eine gewiss willkommene Hülfe beim Religionsunterricht, und ist ausserdem besonders zur Verbreitung einer lebendigeren Erkenntniss des Gesetzes Gottes in grösseren Kreisen der Gemeinde sehr zu empfehlen. Eine gleiche Empfehlung verdienen auch die hier nachfolgenden bereits anerkannten Schriften:

Lehrbuch
der
Menschen- und Seelenkunde,
zum
Selbststudium und zum Gebrauch für Schulen
von
G. H. v. Schubert.
Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage.
In octav Format. Preis 10 ggr. oder 45 kr.

Christus
unsere Weisheit,
unsere Gerechtigkeit,
unsere Heiligung
und unsere Erlösung.
Vier Predigten,
gehalten an den
vier Advent-Sonntagen 1828
von
J. C. G. L. Krafft.
Zweite Auflage.
gr. 8. Velinpapier. brosch. Preis 6 ggr. oder 27 kr.

Predigten

von

Friedrich Heinrich Ranke.

3 Bände.

Zweite Auflage.

gr. 8. Velinp. brosch. Preis 1 Thlr. 18 ggr. oder fl. 3. 9 kr.

Untersuchungen

über den

Pentateuch

aus

dem Gebiete der höheren Kritik.

Von

Friedrich Heinrich Ranke.

Zwei Bände.

In gross octav Format. Preis 3 Thlr. oder fl. 5. 24 kr.

Ph. Melanchthonis

Loci

Communes theologici.

Denuo editi ab

J. A. Detzer.

II Partes.

In octavo. Preis 1 Thlr. 8 ggr. oder fl. 2. 24 kr.

Die

Dogmatik

der

lutherischen Kirche

von

Melanchthon bis Hollaz.

Dargestellt

von

Heinrich Schmid.

In gross octav Format. Velinpapier. Preis circa 1 Thlr. 12 ggr. oder fl. 2. 42 kr.

(Dieses Werk ist noch unter der Presse.)

Lehrbuch

der

griechischen

Alterthumskunde.

Oder

Staat, Volk und Geist der Hellenen.

Von

Heinr. Wilh. Bensen.

gr. 8. Preis 1 Thlr. 12 ggr. oder fl. 2. 42 kr.

Dr. Martin Luther's

sämmtliche Werke.

Nach

den ältesten Ausgaben kritisch und historisch bearbeitet

von

Fr. W. Ph. von Ammon, Chr. St. G. Elsperger, J. K. Irmischer, und J. G. Plochmann.

1r bis 33r. Band der deutschen Schriften — und Tom. I—XII. der lateinischen Schriften.

In octav Format.

Preis eines jeden Bandes 12 ggr. oder 54 kr.

Diese bis jetzt erschienenen Bände enthalten nachfolgende Abtheilungen, welche um die beigesetzten Preisse auch besonders zu haben sind:

Dr. Martin Luther's

vollständige

Hauspostille.

Herausgegeben

von

Joh. Georg Plochmann.

6 Bände.

In octav Format. Preis 3 Thlr. oder fl. 5. 24 kr.

Dr. Martin Luther's
sämmtliche
Predigten
über
die Episteln.
Mit
einem fac simile von Luther's Handschrift.
Herausgegeben
von
Joh. Georg Plochmann.
3 Bände.
In octav Format. Preis 1 Thlr. 12 ggr. oder fl. 2. 42 kr.

Dr. Martin Luther's
sämmtliche
Predigten
über
die Evangelien.
Herausgegeben
von
Joh. Georg Plochmann.
6 Bände.
In octav Format. Preis 3 Thlr. oder fl. 5. 24 kr.

Dr. Martin Luther's

sämmtliche

vermischte Predigten.

Herausgegeben

von

Joh. Georg Plochmann.

5 Bände.

In octav Format. Preis 2 Thlr 12 ggr. oder fl. 4. 30 kr.

Dr. Martin Luther's

sämmtliche

katechetische deutsche Schriften.

Nach

den ältesten Ausgaben kritisch und historisch bearbeitet

von

J. K. Irmischer.

3 Bände.

In octav Format. Preis 1 Thlr. 12 ggr. oder fl. 2. 42 kr.

Dr. Martin Luther's

sämmtliche

reformations-historische deutsche Schriften.

Nach

den ältesten Ausgaben kritisch und historisch bearbeitet

von

J. K. Irmischer.

3 Bände.

In octav Format. Preis 1 Thlr. 12 ggr. oder fl. 2. 42 kr.

Dr. Martinn Luther's

sämmtliche

polemische deutsche Schriften.

Nach

den ältesten Ausgaben kritisch und historisch bearbeitet

von

J. K. Irmischer.

6 Bände.

In octav Format. Preiss 3 Thlr. oder fl. 5. 24 kr.

Ueber diese zuletzt erschienene Abtheilung der deutschen Werke Luthers hat sich so eben die Zeitschrift für die gesammte Lu-

therische Theologie und Kirche, herausgegeben von Dr. A. G. Rudelbach und Dr. H. E. F. Guerike, in folgenden anerkennenden Worten ausgesprochen:

„Diese treffliche, mit diplomatischer Genauigkeit und historischer Akribie von Irmischer besorgte Ausgabe von Luthers katechetischen und polemischen Schriften (von der erstern Reihe sind 3, von letzterer 5 Bände erschienen) ist jedem Forscher und Freunde von Luthers Schriften durchaus unentbehrlich. Zugleich aber bildet sie die würdigsten Propyläen zu einer kritischen Gesammtausgabe von Luthers Werken, die Deutschland seinem grossen Reformator schuldig ist, und wovon wir, ausser diesem, leider nur das Torso in der ausgezeichneten de Wette'schen Ausgabe von Luthers Briefen (noch immer ist der Schlussband nicht erschienen) vor uns haben".

Der Verleger erlaubt sich hierzu nur die Bemerkung, dass nach denselben Grundsätzen der Kritick nicht nur auch die in drei Bänden erschienenen reformations-historischen Schriften Luthers von Herrn Dr. Irmischer edirt worden sind, sondern auch die schon gedruckten von den Herren Dr. Dr. Elsperger, Schmid und Irmischer besorgten lateinischen Bände, und dass nach denselben Grundsätzen alle folgenden deutschen und lateinischen Schriften, deren Herausgabe zum bei weitem grössten Theile Herr Dr. Irmischer übernommen hat, bearbeitet werden.

Dr. Martin Luther's
sämmtliche
exegetische deutsche Schriften.
Nach
den ältesten Ausgaben kritisch und historisch bearbeitet
von
J. K. Irmischer.

1r Band.

In octav Format. Preiss 12 ggr. oder 54 kr.

D. Martini Lutheri

Exegetica Opera latina.

Enarrationes

in

Genesin.

Curavit

Ch. St. Th. Elsperger

et Henr. Schmid.

XI Volumina compl.

In octavo. Preis 5 Thlr. 12 ggr. oder fl. 9. 54 kr.

D. Martini Lutheri

Commentarius

in

Epistolam S. Pauli ad Galatas.

Curavit

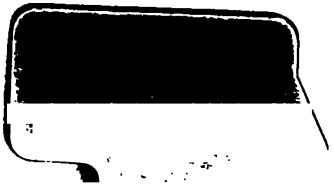
J. K. Irmischer.

Tom I.

In octavo. Preis 12 ggr. oder 54 kr.

Es sind nun bereits von Luther's sämmtlichen Werken 45 Bände erschienen, und es nähert sich somit die Ausgabe ihrer Vollendung.

Die Lieferung der noch rückständigen Bände wird hinfort möglichst beeilt werden, und es möchte für die Abnehmer dieser Ausgabe sowohl als für alle, welche sich für die Verbreitung der lutherischen Schriften interessiren, erwünscht seyn zu vernehmen, daſs Herr Dr. Irmischer, der sich durch die diplomatisch-genaue, kritisch und historische Bearbeitung vorstehend angekündigter katechetischen und reformations-historischen und polemischen Schriften ein anerkanntes Verdienst erworben hat, nun auch für eine gleiche Bearbeitung der deutschen und lateinischen exegetischen Schriften des groſsen Reformators gewonnen worden ist. Der Verleger kann nicht umhin bei dieser Gelegenheit wieder auf die wie es scheint noch nicht gehörig beachteten Vorzüge der Ausgabe aufmerksam zu machen. Nicht nur empfiehlt sie sich durch die ungewöhnliche Billigkeit des Preises, sondern auch durch eine bisher noch nicht gelieferte kritische Bearbeitung des Textes, so wie durch die Herausgabe der lateinischen Originalschriften in ihrer ursprünglichen Gestalt. Was das letztere namentlich betrifft, so bietet sie bald jedem Gelehrten die Möglichkeit dar, die lateinischen Werke Luther's für ein Billiges in einem genau revidirten correcten Text sich zu verschaffen, was auch den Besitzern der Walch'schen Ausgabe nicht ohne Wichtigkeit seyn möchte, da in dieser nur die deutsche Uebersetzung geliefert, und die Jenaer Separat-Ausgabe der lateinischen Schriften nicht minder selten als theuer geworden ist. Die Billigkeit dieser neuen Ausgabe, zu dem noch immer fortbestehenden Subscriptionspreis ist in die Augen springend.

Der Band von 25 Druckbogen, bei engem Satz und 40 Zeilen auf der Druckseite, die einer auf groſs octav Format gleich ist, kostet nur 12ggr. oder 54 kr., und soll dieser Subscriptionspreis bis zur Vollendung der Ausgabe fortbestehen, welche vollständig, wie in den einzelnen Abtheilungen, jederzeit durch die löbl. Buchhandlungen um diesen Preis zu haben ist. Nach Vollendung der Ausgabe aber tritt ein erhöhter Ladenpreis für einen jeden Band von 16 bis 18 ggr. ein, und erlaubt sich hierbei der Verleger nur noch den bescheidenen Wunsch und die freundliche

Bitte auszusprechen, dafs es den verehrl. Redactionen theologischer Zeitschriften, den hochwürdigen Herren Professoren der Theologie auf den deutschen Universitäten, so wie den würdigen Herren Geistlichen und andern einflufsreichen Männern gefallen möchte, dieser Ausgabe nach Verdienst zu gedenken, und dieselbe den Studierenden so wie solchen Laien, welche an der kirchlichen Literatur Interesse nehmen, zur Anschaffung wohlwollendst zu empfehlen.